
3 1761 05304505 0

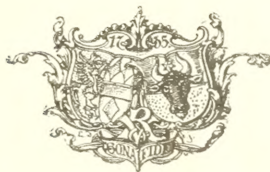
Jeremia und seine Zeit.

Die Geschichte der letzten fünfzig Jahre des vorexilischen Juda.

Von

Wilhelm Erbt.

Beigegeben ist der Untersuchung des Jeremiabuches eine Übersetzung der ursprünglichen Stücke und die Umschrift der Profetensprüche mit Bezeichnung des Rythmus.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1902.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Herrn Professor D. Dr. Reinicke,

Direktor u. Ephorus des Kgl. Prediger-Seminars zu Wittenberg,

in treuer Dankbarkeit und Verehrung.

Vorwort.

Als ich die Vorarbeiten zu der folgenden Untersuchung beendet hatte, erschienen *Duhms* Kommentar zu Jeremia und die metrischen Studien von *Sievers*. Bei näherer Prüfung des ersten Werkes konnte ich von meinen Ergebnissen aus nicht dem in seiner Vorrede geäusserten Worte beipflichten, dass es »in der Hauptsache das Richtige« darbiete; so entschloss ich mich, gleichwohl meine Arbeiten zu veröffentlichen und meine abweichenden Ansichten scharf zu formulieren. Als ich dagegen auf die von mir bearbeiteten Texte die von Sievers aufgestellten metrischen Gesetze anwandte, ersah ich, dass dies ohne Schwierigkeit möglich war. *Ich habe die Metrik von Sievers also nicht zur Textkritik benutzt; vielmehr habe ich es in meiner Arbeit noch deutlich erkennen lassen, wieweit ich mit Hilfe meiner Vorerwägungen gekommen bin.* Ich hoffe so einen praktischen Beweis für die Richtigkeit der von Sievers aufgestellten Grundsätze erbracht zu haben. Dazu hatte Herr Prof. Dr. Sievers die Güte, meine Umschriften auf ihre metrische Lesbarkeit hin durchzuprüfen. Ich bin ihm um so mehr zu grossem Danke verpflichtet, als er mir damit viele Stunden seiner sonst schon so reich besetzten Zeit geopfert hat. Seinen Ratschlägen verdanke ich auch die von mir befolgte Transskription. — Eine Pflicht der Dankbarkeit erfülle ich auch, wenn ich erwähne, wie lehrreich für mich *Gunkels* Kommentar zur Genesis und seine Bearbeitung des IV. Buches Esra gewesen sind.

Um zu einem vollen Verständnis Jeremias und seiner Zeit zu kommen, war es notwendig, auch die *Deuteronomiumfrage* noch einmal zu prüfen. Leider gestattete es der Umfang

dieser Arbeit, deren Satz bereits viele, aber durch das freundliche Entgegenkommen des Verlages glücklich überwundene Schwierigkeiten bot, nicht, meine Ergebnisse diesem Buche anzuschliessen. Ich hoffe aber sie in Bälde zu veröffentlichen.

Die beigegebene Übersetzung habe ich dort, wo ich keinen hebr. Text daneben stellen konnte, so zu halten gesucht, dass der hebr. Wortlaut sich erkennen lässt. — Druckfehler sind wohl hier und da stehen geblieben. Allein ich habe mit der durch das Einarbeiten in ein neues Amt ohnehin schon knapp bemessenen freien Zeit zu rechnen gehabt.

Wenn ich auf die Anfänge meiner Arbeit zurückblicke, so werden schöne Erinnerungen an ein paar glückliche Jahre wissenschaftlicher Musse wach. Sie sind mit dem Namen Wittenberg verknüpft. Dort im »alten Kloster« habe ich die Vorarbeiten beenden dürfen. Und wenn in Erinnerung an jene Zeit der Name meines ehemaligen Lehrers und väterlichen Freundes dem Buche voransteht, so möge er dies als ein Zeichen herzlichen Dankes für so manche Anregung und Förderung ansehen.

Leipzig, den 25. September 1902.

Dr. W. Erbt.

Inhalt.

Einleitung.

Der feste Punkt, zu dem die meisten Kommentatoren des Jeremiabuches seit Stade zu gelangen suchen, ist die Feststellung der im fünften Jahre Jojakims veröffentlichten Aussprüche auf Grund von Kap. 36. Dadurch sucht man eine chronologische Fixierung der einzelnen Weissagungen zu erreichen. Allein dieses Verfahren krankt an dem Übelstande, dass man bei der Beurteilung der einzelnen Sprüche auf das eigene subjektive Empfinden und Mutmassen angewiesen ist, dass man von der Voraussetzung, dass die chronologische Folge der Weissagungen in den Anfangskapiteln noch festgehalten ist, ausgehen muss, einer Voraussetzung, zu deren Untersuchung alle Mittel fehlen. Daher die grosse Unsicherheit, ob eine spätere Bearbeitung der Jugendsprüche durch Jeremia stattgefunden, ob Jeremia eine ablehnende oder zustimmende Haltung dem Deuteronomium gegenüber eingenommen, ob er nur gegen Israel oder auch gegen die andern Völker geweissagt, ob er eine Entwicklung durchgemacht hat oder ob eine solche nicht mehr zu konstatieren ist etc.[1]).

Der bisher eingeschlagene Weg zeigt, dass man, um überhaupt ein Bild von Jeremia und seiner Zeit zu erhalten, eine chronologische Fixierung erreichen muss. Doch muss man ihn energischer beschreiten, als es bisher geschehen ist. Nicht

1) Im folgenden ist der Handkommentar zum Buche Jeremia von Giesebrecht (Göttingen 1894) nur mit »Giesebrecht«, der Kurze Hand-Commentar zum Buche Jeremia von Duhm (Tübingen 1901) nur mit »Duhm«, The Book of the Prophet Jeremiah von Cornill (Leipzig 1895) nur mit »Cornill«, die Bibelübersetzung von Kautzsch nur mit »Kautzsch« und die »metrischen Studien« von Sievers (Leipzig 1901) nur mit »Sievers« zitiert.

ein einzelnes Kapitel der Schrift, die ich in Übereinstimmung mit den meisten Forschern Baruch, dem Jünger Jeremias, zuschreibe, hat den Ausgangspunkt zu bilden. Vielmehr ist irgendwer berufen, uns einen vorläufigen Eindruck von dem Profeten zu geben, so ist es der Zeitgenosse, der an seinem Ringen und Kämpfen teilgenommen, der ihm die letzten beiden Jahrzehnte seines Lebens treu zur Seite gestanden hat. Selbstverständlich wird man sich stets eine Nachprüfung der Zeichnung, die er von dem Meister und seiner Zeit entwirft, an der Hand der eigenen Zeugnisse Jeremias vorbehalten. Also das erste Ziel der Jeremiaforschung ist die Rekonstruktion und das Verständnis der Baruchschrift. So gewinnt man eine sichere Anleitung für die Kritik und Beurteilung der unter dem Namen Jeremias überlieferten Reden. Diesen Weg bin ich im folgenden gegangen.

I. Die Denkwürdigkeiten Baruchs.

A. Aus der Wirksamkeit Jeremias unter Jojakim.

1. Die Vorlesung der Unheilsweissagungen Jeremias im Tempel (36).

Wer sich über das schriftstellerische Verfahren Baruchs ein Urteil bilden will, hat mit seinen Beobachtungen bei Kap. 36 einzusetzen; denn dieses Kap. ist nicht nur geschichtlich bedeutsam. Mit einer genauen Zeitangabe beginnt der Bericht. Da wir dieselbe Darstellungsweise auch sonst bei Baruch finden, sie aber in Annalen ihren ursprünglichen Ort hat, so können wir behaupten, dass er seine Erinnerungen an Jeremia im Stil der Annalen zu schreiben versucht hat. Dieser Stil ist uralt. Ein Papyrus, der uns Einblicke in die palästinensischen Verhältnisse im 11. Jahrh. v. Chr. gewährt, zeigt, dass die Könige bereits damals über die wichtigeren Ereignisse ihrer Regierung Buch führen liessen (Erman, Zeitschrift für Ägypt. Sprache, 1900 S. 1 ff.). So wird es auch in Israel und Juda Annalen gegeben haben[1];

---

1) Benzinger lehnt für Israel und Juda eine offizielle Reichschronik ab (KHC zum AT, Bücher der Könige S. XII ff.), mit Unrecht. Denn diese hat kaum den Verfassern unserer Königsbücher zu Gebote gestanden, ebensowenig wie das Buch der Zeitgeschichte der medischen und persischen Könige den Verfassern des Esterbuchs. Ferner fehlen uns die Mittel festzustellen, dass »die Juden bis zum Exil es eigentlich nicht gelernt haben, nach Jahren des regierenden Königs zu datieren«. Ein Kaufbrief, der eine endgültige Entscheidung brächte, ist uns in seinem Wortlaut nicht erhalten. Aber »die Einleitungs- und Schlussformel bei jedem König, welche in den Königbüchern die Erzählung der Einzelheiten umschliesst, und seine Geschichte mit der des Vorgängers und Nachfolgers verbindet«, enthält eine solche Datierung. Baruch datiert so und Hesekiel nach Jahren der Wegführung Jojachins. Schliess-

selbst nach dem Exil finden wir sie (Neh. 12_{23}). Dass fremde Könige Annalen führen, wird im Esra- und Esterbuche als selbstverständlich betrachtet. Daneben gab es jedenfalls auch an den grossen Heiligtümern zwar weniger offizielle, aber um so wirksamere Annalen.

Der Annalenstil, in dem Baruchs Werk gehalten ist, setzt zugleich voraus, dass die einzelnen Berichte zeitlich geordnet waren. Da aber jeder eine besondere Geschichte behandelte, so war es leicht, die ursprüngliche Ordnung aufzuheben und eine Zusammenstellung der einzelnen Erzählungen nach einem andern Gesichtspunkte vorzunehmen.

Baruch schildert in Kap. 36, wie Jeremia dazu kam, seine »Worte« niederzuschreiben. Ein Jahwewort bestimmte ihn dazu. Auch sonst stellt Baruch es so dar, dass jede irgendwie bemerkenswerte Handlung des Profeten Ausführung eines ihm vorher gewordenen Gottesauftrags sei. Man könnte meinen, er besitze dieses Wissen um das Handeln seines Meisters aus dessen eignem Munde. Wie weit diese Meinung das Richtige trifft, lässt sich natürlich nicht ersehen. Klar ist jedenfalls, dass Baruch sich Jeremia von Jahwe so bestimmt gedacht hat.

Dem Profeten wird befohlen, alle Worte, die von Jahwe an ihn vom Beginn seiner Wirksamkeit an ergangen sind, aufzuzeichnen. Näher bestimmt werden diese Worte, als gegen Jerusalem, Juda und alle Völker gerichtet[1]). Durch eine Wieder-

lich wird die offizielle Reichschronik für den einzelnen König »die Tagebücher seiner Väter« (Erman, a. a. O. S. 8) umfasst haben. Ein »durch Revolution auf den Thron gekommener« israelitischer König hat natürlich auf die Reichschronik vor ihm keinen Wert gelegt. Und dass der »Hofhistoriograph« für »die Schande, den Aufstand, durch den sein Fürst den Thron erlangt«, Worte und eine Darstellung wird gefunden haben, die nicht verletzte, ist selbstverständlich.

1) So nach der besseren Lesart der LXX. Ich übersetze על mit »gegen«, nicht wie Rothstein bei Kautzsch (»in betreff«), Giesebrecht (»über«), Duhm (»die Worte Jer. sollen sich bezogen haben auf . . .«). Denn worüber hätte ein Profet sonst noch zum Volke reden können? V. 7 redet bestimmt von dem Inhalt dieser Worte: sie zeigen Jahwes »grossen Zorn und Grimm«. Die willkürliche Ausscheidung von ועל כל הגוים durch Duhm beseitigt keineswegs die Überlieferung, dass Jeremia auch gegen fremde Völker sich ausgesprochen hat. Denn wenn der

holung der Unheilsdrohungen, die der Profet lange Jahre hindurch vorgetragen hat, hofft er vielleicht eine Umkehr des ganzen Volkes herbeizuführen [1]. Sie sollten ein letztes Mahnwort Jahwes sein, den bisherigen Weg zu ändern, gleichsam eine Kündigung des Bundes, wenn der Bundesbruch auf Seiten des Volkes andaure. Dass auch die Worte, die den Ausländern galten, zum Vortrag kommen sollten, mag die geschichtliche Lage bewirkt haben. Ich stimme der Beweisführung Winklers zu, dass die Schlacht bei »Megiddo« im Jahre 607 stattgefunden habe. Dann ist der Auftrag an Jeremia entweder 604 oder 603 geschehen, die Vorlesung durch Baruch aber 603 oder 602 [2]. Damit werden wir in die Jahre versetzt, die Jojakim Unterthan Nebukadnezars war. Jeremia wollte also gleichzeitig dem drohenden Abfall von Babel entgegentreten; er sah nur Unglück daraus kommen. Die hohe Weltpolitik war stets für Juda unheilbringend gewesen. Ihm stand der Satz fest: »Verworfen hat Jahwe, auf die du vertraust«. Und ihn wollte er noch einmal durch den Vortrag der bisherigen Unheilsdrohungen Jahwes gegen die Völkerwelt dem Volke und seinen Leitern anschaulich vorführen. — Es ist ein seltsamer Mann, den Baruch in zwei Versen uns gezeichnet hat. Er schaut die Umwälzung der Völkerwelt, der Juda vertraut, seines eigenen Volkes Untergang. Er kämpft für Sittlichkeit und Religion; im stillen hofft er zaghaft auf Rettung. Jahwe wird sie bringen, er lässt sich des Unheils gereuen, wenn das Volk umkehrt. Aber solche Hoffnungen, solche Befürchtungen geben keine feste Grundlage ab, von der aus sich Politik treiben liesse.

Profet nur seine Worte über Juda und Jerusalem aufzeichnen sollte, so bliebe die stille Voraussetzung, dass er es mit andern Worten nicht thun sollte.

1) Ich halte V. 3 für einen späteren Zusatz nach V. 7, wie er sich fast wörtlich auch 26 3 findet. Ein Späterer wollte damit die Hoffnung Jeremias, die er gegen Baruch ausspricht, direkt auf Jahwes Wort zurückführen.

2) Die beiden Möglichkeiten ergeben sich daher, dass man nicht weiss, ob Baruch vor- oder in babylonischer Weise nachdatiert hat. Jedoch, da man das letztere wohl annehmen kann — die Beziehungen Jeremias und daher auch Baruchs weisen nach Babel hin — so hat die zweite Möglichkeit die grössere Wahrscheinlichkeit für sich.

Jeremia ist *gehindert*, das Buch dem im Tempel zu einem Fasttage versammelten Volke vorzulesen. Möglich ist, dass eine levitische Unreinheit der Grund der Verhinderung war. Dann hätte der Profet den Tempel nicht betreten können, weil er wusste, dass ihn, selbst wenn er es, durch Jahwes Auftrag entschuldigt und ermutigt, gewagt hätte, die Tempelpolizei zurückgewiesen hätte. So wäre der eigentliche Grund seiner Verhinderung sein schlechtes Verhältnis zur Priesterschaft. Zu demselben Ergebnis kommt man auf kürzerem Wege, wenn man mit Giesebrecht annimmt, dass Jeremia vom Tempel ausgeschlossen worden sei. Diese Annahme ist nicht willkürlich, wie sie Duhm erscheint; denn dass der Tempelaufseher dazu da war, einen unbequemen Nabi hinauszuweisen, geht aus 29_{26}ff. hervor. Ja, diese Stelle scheint anzudeuten, dass das verlangte Einschreiten gegen Jeremia nicht das erste gewesen sei. Duhm aber hat sich das Verständnis einer solchen Annahme dadurch selbst verschlossen, dass er einen Auftritt, wie er in Kap. 20 geschildert wird, willkürlich in das Reich der Sage verwies.

Umständlich berichtet Baruch von der stillen *Hoffnung, die Jeremia hegt*. Gewiss hat der Profet seinem Jünger davon gesprochen, bevor er ihn seinen Auftrag, der nicht ungefährlich war, ausführen liess. Als alter Mann beschreibt Baruch, nicht ohne freudigen Stolz zurückdenkend, unbedeutende Augenblicke jener grossen Stunde. Wie Jeremia nach dieser Darstellung spricht, muss er an die Tage Josias, als das Gesetzbuch Moses mit seinen Drohungen dem Volke vorgelesen wurde, gedacht haben. Vielleicht hat die Erinnerung an die Tage seiner Jugend mitgewirkt, den Gedanken einer Wiederholung seiner Profetenthätigkeit aus seinem mit banger Sorge um sein Volk erfüllten Herzen auszulösen, ihm Gestalt zu geben.

Der Annalenstil, in dem der Bericht verfasst ist — über den antiken Menschen herrscht der Stil mehr als über den modernen, der sich doch auch nur mit einem gewissen Kraftaufwande über ihn zu erheben vermag — bewirkt es, dass die Erzählung in V. 8 noch einmal in den folgenden Versen aufgenommen wird. Wichtig ist die Stellung des *Hofstaates Jojakims* zu den Worten Jeremias. Eine besondere Stellung nimmt anscheinend die *Familie Schafans* ein. In

der Tempelvorhofshalle Gemarjas, eines Sohnes Schafans, findet die Vorlesung statt. Ob dazu eine besondere Erlaubnis erteilt war, wissen wir nicht. Jedenfalls lässt Michaja, Gemarjas Sohn, Baruch ruhig zu Ende lesen und meldet dem im Zimmer des Staatssekretärs versammelten Hofstaate, bei dem sich auch sein Vater befindet, den Inhalt des Gehörten. Die Familie des um die Einführung des Gesetzbuches Moses verdienten Schafan ist also anscheinend allein von dem Hofstaate über die Herkunft des Buches unterrichtet, ja, hat seiner Veröffentlichung nicht unwesentlichen Vorschub geleistet. Dürfen wir sagen, dass sie der Überlieferung ihres Vorfahren in religiöser Stellungnahme treu geblieben ist? Ganz anders stehen die übrigen Fürsten. Ihnen thut's erst der furchtbare Inhalt des profetischen Buches an. Sie halten dieses den Staat mit Unheil bedrohende Buch für so wichtig, dass sie dem Könige davon Mitteilung zu machen sich verpflichtet glauben. Sie müssen sich erst nach dem Verfasser erkundigen [1]. Dass sie diesem, sowie seinem Jünger anraten, sich zu verbergen, kann davon herrühren, dass sie für den Profeten im stillen Partei ergreifen. Sie wären dann mit der Politik ihres Königs nicht ganz zufrieden. Oder es geschieht aus dem natürlich-menschlichen Empfinden des Augenblicks heraus: sie kennen das Wesen ihres Königs. Er ist nicht der Mann, der sich durch profetische Drohungen die Kreise seiner Politik stören lässt. Wer das versucht, dessen wartet Kerker und Tod.

---

1) Der Text in 17 und 18 ist nicht ganz in Ordnung. Mir scheint מפיו eine doppelt in den hebr., einmal in den LXX-Text gedrungene Randglosse aus den ersten Versen zu sein, so dass die Konjektur Duhms מפורש קרא לי unnötig ist. Ich lese קרא לי ירמיהו: es las mir Jeremia vor. Wir dürfen meiner Meinung nach annehmen, dass Jeremia auf Grund eigener Aufzeichnungen seinem Jünger diktiert hat. Daraus folgt, dass wir nicht, wie Giesebrecht es öfters ausspricht (z. B. S. 6, 22), anzunehmen haben, dass bei einzelnen Stücken die Grundideen älter sind, der Zeit vor Jojakim angehören, während ihre Ausführung erst in die Regierung dieses Königs fällt. Das widerspräche auch der profetischen Auffassung erhaltener Weissagungen: ein Wort Jahwes ergeht an den Profeten, zu einer Änderung seines Wortlauts in einer späteren Zeit fehlt ihm ohne eine dahin gehende Aufforderung das Recht. Allerdings hat man später anders gedacht und gehandelt.

Die geheime Befürchtung der Fürsten geht in Erfüllung. »Der König erschrak nicht, noch zerriss er seine Kleider«. Er war kein Josia. Er vernichtet die unbequemen Worte und beauftragt sogar einen Prinzen mit der Verfolgung des Profeten und seines Jüngers. So fest er auch den Vorstellungen seiner Hofleute gegenüber, das Buch zu schonen, so unberührt er auch von den Drohungen des Profeten durch ihre Vernichtung sich zu zeigen bemüht, seine Ruhe ist doch nicht nur natürlich: er traut den Fürsten nicht recht, sonst hätte er sie gegen Jeremia ausgesandt, er wünscht heiss den Untergang des Profeten, sonst hätte er einen geringeren Häscher geschickt. Bereits oben habe ich die politische Lage zu zeichnen versucht. Der Fasttag hatte gewiss nicht bloss allein den Zweck, dass man vor Jahwe in demütiger Haltung erscheinen wollte; nahe liegt die Vermutung, dass man die Stimmung des Volkes und seiner Leiter erforschen und beeinflussen wollte. Von Ägypten und den Nachbarstaaten hatte man jedenfalls die verlockendsten Angebote für einen Abfall von Babel bereits im geheimen erhalten. Man war sich schon einig, dass das nächste Jahr eine Änderung bringen müsse. Den König musste es aufs äusserste aufbringen, dass hier ein Mann versuchte, im Volke gegen seinen Plan, noch dazu im Namen Jahwes, Stimmung zu machen. Er musste naturgemäss die Sache als Auflehnung gegen seine Gewalt und sein Ansehn betrachten. Das Bild des Königs, wie Baruch es uns zeichnet, werden wir an der Charakteristik, die Jeremia von ihm giebt, zu prüfen und durch sie zu ergänzen haben.

Baruch führt uns endlich in das Versteck, wo er und sein Meister sich verborgen halten. Dass auf eine Gottesweisung hin das verbrannte Buch wiederhergestellt wird, nimmt uns nicht wunder. Diese Darstellung des profetischen Handelns ist, wie ich oben zeigte, Baruch eigentümlich. Zu seinem Stil gehört auch der etwas umständliche Anschluss in 27 an das vorhergehende; Annalen verbinden ihre Berichte durch Feststellung des Zeitfortschritts: »nachdem der König die Rolle verbrannt hatte, kam Jahwes Wort . . .« Nun ging eine zweite um viele Reden gleicher Art vermehrte Rolle hinaus durchs Land, eine furchtbare Zeugin für den Profeten, der allem Anschein nach

keine öffentliche Wirksamkeit unter Jojakim mehr hat wagen dürfen, gegen den König und das Volk[1]).

2. Die Vorgänge nach der Tempelrede Jeremias im Anfang der Regierung Jojakims (26).

Von gleicher Wichtigkeit für das Studium Baruchs wie Kap. 36, ist Kap. 26. Es ist der früheste Bericht über Jeremia, den wir von Baruch besitzen. Er versetzt uns in den Anfang der Regierung Jojakims[2]). Wir finden denselben annalistischen Stil, dieselbe Darstellungsweise des profetischen Handelns, wie in Kap. 36.

Im Tempel ist ganz Juda versammelt. Vielleicht hat der neue König, den Ägypten eingesetzt hat, eben den Thron bestiegen. Der Profet besitzt Jahweworte, die er in dieser wichtigen Stunde dem Volke mitteilen muss. Baruch kennt noch die furchtbare Anklage, die sie enthalten haben; er kann es sich vorstellen, wie nahe für den Meister die Versuchung gelegen haben muss, mit den gefährlichsten Worten, die ihrem Verkündiger Verderben bringen konnten, zurückzuhalten. So er-

1) Duhm erklärt 27—31 für das Machwerk eines Bearbeiters, »der sich bis dahin sehr brav benommen hat, aber nun der Gelegenheit zu einem ‚Wort Jahwes' nicht widerstehen kann«. Warum »die weitläufige Anknüpfung« in 27, warum »der förmliche Befehl Jahwes an Jeremia, die Rolle wiederherzustellen«, in 28, habe ich oben zu erklären versucht. In 28 ist der kürzere LXX-Text vorzuziehen. In 29 ff. hat ein Späterer einen Kommentar zu dem Jahwewort an Jeremia geschrieben. Er hat noch einmal auf die Verschuldung des Königs hingewiesen und anzugeben versucht, warum Jojakim Anstoss an des Profeten Worten genommen hat. Zugleich hat er seine Meinung über den Zeitpunkt der Entstehung eines anderswo mitgeteilten Jeremiawortes gegen Jojakim kundgegeben: es sei in dieser kritischen Zeit entstanden. Solchen kommentierenden Auffüllungen werden wir noch öfters begegnen. Ich rechne auch V. 31 dazu. Er rührt vielleicht von einem andern Verfasser her: denn hier wird noch einmal des Königs Verschuldung erwähnt und das Wort, das sich nur gegen Jojakim gerichtet haben soll, noch weiter auf das ganze Volk bezogen.

2) Statt ממלכות liest man besser mit Duhm nach der LXX מלך (Inf.). Auch wird Jojakim erst nachträglich mit näheren Bestimmungen versehen sein: so hat die LXX noch nicht מלך יהודה gelesen.

kläre ich mir den Zusatz: »Kein Wort sollst Du davon thun!«. V. 8, der feststellt, dass Jeremia thatsächlich alles gesagt habe, was Jahwe zum Volke zu reden befohlen hatte, bestätigt meine Auffassung [1]).

In 4—6 erhalten wir einen kurzen Auszug aus der Rede des Profeten, der nötig ist, um den folgenden Auftritt zu verstehen [2]). Ich sehe keinen Grund, den Satz, der auf das Gesetzbuch Josias Bezug nimmt, wie Duhm es thut, zu streichen. Wenn wirklich Jeremia eine ablehnende Stellung dem Deuteronomium gegenüber eingenommen hätte — hier ist nicht der Ort, dies zu untersuchen — so brauchte der Jeremia Baruchs noch nicht so zu stehen. Dann hätte der Jünger den Meister nicht ganz verstanden. »Waren die damals am Tempel Versammelten, vor allem die Priester und Profeten, gerade die eifrigsten Anhänger der Thora«, so verlangte ja Jeremia nach Baruchs Darstellung nicht, dass sie der Thora anhangen, sondern dass sie nach ihr wandeln sollten. Wir haben also der Überlieferung, von der wir mit unserer Vorstellung von Israels Geschichte abhängig sind, solange zu trauen, als wir sie nicht klar widerlegen können.

Das von Baruch mitgeteilte Wort der Rede Jeremias bringt die Priester und Profeten auf [3]); es muss am Schlusse ge-

---

1) Duhm (S. 211) denkt sich, dass unter »all den Worten, die ich Dir geboten habe, zu reden« die »Gesichte Jeremias von der bevorstehenden Katastrophe« verstanden sind. Allein dann hätten wir hier eine ähnliche Veröffentlichung wie in Kap. 36. Diese Deutung ist aber nur möglich, wenn man sagt, dass von V. 4—6 recht wohl Baruch nicht ein einziges Wort geschrieben haben könnte«. Sie erscheint um so willkürlicher, wenn man beachtet — sie soll die Unechtheitserklärung von Kap. 7 stützen — dass sie nicht ohne Tendenz gegeben wird.

2) V. 5 rührt nicht von Baruch her: die Profeten nehmen im folgenden eine ganz andere Stellung ein, als nach diesem Satze.

3) וכל העם ist in 8 mit Duhm zu streichen. Es ist aus der Aufzählung in 7, die dort berechtigt war, hier eingedrungen. Erst auf das Einschreiten der Priester und Profeten rottet sich, wie 9 zeigt, das Volk gegen Jeremia zusammen; dabei ist nach 11 ff. seine Haltung noch unentschieden, später (16) urteilt es anders als sie. Die ganze Geschichte zeigt aber, wie leicht dieses Volk in religiösen Dingen zu lenken war.

standen haben: denn sie greifen es sofort auf. Ihnen ist die Weissagung gegen die Stadt und den Tempel ein todwürdiges Verbrechen. Für sie ist es ein Glaubenssatz, dass Jerusalem unverletzlich ist, so dass, wer ihn ablehnt, ein Gotteslästerer ist. Bei ihnen beruht die Ablehnung der Befürchtungen des Profeten auf einem religiösen Postulate, während sie bei Jojakim äusserlich wohl ebenso begründet gewesen sein mag, aber im Grunde, wie ich zu zeigen suchte, ein starkes Vertrauen auf das Gelingen der Politik, die er trieb, zur Voraussetzung hatte. Aber trotz dieser Verschiedenheit passten Priester und Profeten zum Könige. Höchstwahrscheinlich hatte er Priester, die anders dachten, sofort aus den wichtigen Tempelämtern entfernt.

Dass sich der König nicht so sehr seiner Hofleute versehen konnte, zeigt ihre Behandlung des Falles. Sie hören ruhig den sich ebenso verteidigenden Jeremia an. Er weist auf seine Sendung durch Jahwe hin, er macht noch einmal darauf aufmerksam, dass man selbst das von Jahwe beschlossene Unheil abwenden könne, und dass man die Stadt, deren Heiligkeit man zu verteidigen meinte, im Gegenteil durch den Mord eines Unschuldigen, ja, eines Jahweboten schuldig mache. Diese Worte verfehlen auf die Fürsten und das Volk ihre Wirkung nicht. Sie erkennen das Profetentum Jeremias an.

Schliesslich weisen »einige der ältesten Leute im Lande«, die, wie Duhm treffend bemerkt, »ihre Kenntnis vom Vater und Grossvater haben«, auf einen ähnlichen Fall aus den Tagen Hiskias hin. Giesebrecht bemerkt dazu (S. 145): »Es sieht nicht danach aus, als habe sich die Religion Israels nach dem Urteil dieser Leute aus einer Art Naturdienst durch den Einfluss Jeremias und seiner Gesinnungsgenossen erst zu einer ethischen Religion emporgeschwungen«. Duhm weist diese Bemerkung schroff zurück (S. 214). Jene Männer halten den Jeremia und seine Gesinnungsgenossen für »Profeten, in denen das Wort ist«. Darin hat Duhm gegen Giesebrecht recht, aber Giesebrecht versucht mit Recht eine Charakteristik dieser Leute. Wir können allerdings nichts über ihre religiöse Stellung aussagen. Wir sehen aber, dass in einem grossen Augenblicke in ihnen die Erinnerung an grosse Stunden der Vergangenheit wach wird, dass sie ein Gefühl — damit ist noch nicht gesagt, Verständnis —

für die Grösse des Mannes besitzen, der vor ihnen von seinem gewaltigen Berufe ein schlichtes Zeugnis abgelegt hat. Wir begreifen so aber auch, dass diese selben Leute ebenso leicht von einem andern hingerissen werden konnten, wenn er auch in Erinnerung an eine grosse Stunde, in der die Stadt, da David Lager schlug, sich als unverletzlich bewährte, sie zu entflammen suchte zu einem tollen Widerstande gegen Babels Weltmacht.

In welcher Gefahr Jeremia geschwebt hat, das macht Baruch klar durch den Bericht über das Geschick eines andern Profeten, Urias, der ähnlich wie Jeremia sich aussprach. Es ist wohl dasselbe Fest gewesen, an dem Jeremia aufgetreten, »aber in einem Augenblick, wo der König selber zugegen war« (Duhm). Darauf weist auch der Umstand hin, dass Baruch die Erzählung unter dasselbe Datum wie die vorige stellt. Uria flieht, als er von der feindseligen Absicht Jojakims erfährt, nach Ägypten[1]. Es blieb ihm vielleicht nur dieser eine Weg übrig. Aber die Flucht bedeutetete nur einen kleinen Aufschub: der Pharao, dem natürlich an der Festigkeit der Stellung seines Vasallen lag, lieferte den Aufrührer aus. Auch hier erscheint Jojakim in demselben Lichte wie vorher: er ist ein gewaltthätiger Mann. Aber wenn wir auch die guten Absichten, den Todesmut dieser gegen ihn eifernden Leute voll anerkennen, als König, wir brauchen nicht einmal zu sagen, als orientalischer König konnte er sich ihr rücksichtsloses Auftreten nicht wohl gefallen lassen: wir dürfen die Geschichte nicht bloss vom profetischen Standpunkt aus betrachten. Und wenn wir hier noch königlicher Entschlossenheit, einem festen Willen begegnen, der sich selbst den nicht stets dem Könige zustimmenden Fürsten aufdrängte, so erscheint uns Jojakim nicht so verächtlich wie Zedekia, der, ein willensloses Werkzeug in den Händen seiner Höflinge, immer wieder in oft recht unköniglicher Weise Trost und Halt bei Jeremia suchte.

Baruch berichtet noch, wer Jeremia gegen die drohende Gefahr in Schutz nahm. Es ist wieder ein Mann aus der Familie Schafans, der wohl unter Josia im Staatsdienste gestanden hatte

---

1. In 21 liest die LXX mit Recht [illegible] nicht. Ebenso ist der Name des Häschers in 22 nach ihr zu streichen.

(II Reg 22 12 ff.), anscheinend aber nicht zu Jojakims Hofbeamten gehörte. Jeder neue König wird, wie besonders deutlich Salomos Beispiel es zeigt, sofort bei Antritt seiner Regierung mit ihm genehmen Beamten sich zu umgeben gesucht haben. Jojakim war dies, wie man aus Kap. 36 sieht, nur teilweise gelungen. Achikam wird seinen ganzen Einfluss aufgeboten haben, dass dem Könige nicht in gehässiger Weise von dem Auftreten Jeremias mitgeteilt wurde und dass die Priester und Profeten nicht die nächste Gelegenheit wahrnahmen, um gegen ihren Feind das leicht bewegte Volk aufzuhetzen.

3. Die profetische Handlung vor dem Scherbenthor; der Konflikt mit der Tempelpriesterschaft (19—20 5).

Vor eine schwierigere Aufgabe als Kap. 26 u. 36, stellt Kap. 19. Es ist zwar leicht, wie Duhm es thut, den ganzen Bericht als einen sagenhaften Midrasch zu erklären. Zunächst fällt auf, dass die bei Baruch übliche Datierung fehlt. Kap. 19 ist gegenwärtig eng an 18 angeschlossen; sie sind durch Stichwort mit einander verknüpft: dort der Töpfer und sein Thun Sinnbild des göttlichen Waltens«, hier das Geschick eines Töpfergeschirrs Sinnbild des göttlichen Gerichts. Ausserdem kann man auch einen Gedankenfortschritt bemerken: nachdem von dem göttlichen Walten im allgemeinen gesprochen ist, wird von der Bitte des Profeten um das Gericht über das unbussfertige, ihn bedrohende Volk und der Gewährung dieser Bitte in Gestalt einer ihm von Jahwe anbefohlenen Gerichtsdrohung wider Juda und Jerusalem gehandelt. Wir sehen also, dass die beiden Kapitel erst nachträglich in Zusammenhang gebracht worden sind. Mithin ist, da in 19 von Jeremia in dritter Person gesprochen wird, zunächst, ehe man das Kap. für unecht erklärt, zu vermuten, dass es von Baruch herrührt. Darauf weist auch die ihm eigentümliche Darstellung des profetischen Handelns hin. Dann wäre die Datierung aus Gründen der Komposition abgeschnitten.

Jeremia wird von Jahwe aufgefordert, sich einen Thonkrug zu kaufen und mit einigen der ältesten Leute aus dem Volke

und der Priesterschaft [1]) vor das Scherbenthor zu gehen, dort den Krug vor den Augen seiner Begleiter zu zerbrechen und die sinnbildliche Handlung mit einer Deutung zu begleiten [2]). Solche profetischen Handlungen, die von einem Spruch begleitet sind, gehören zu der Wirksamkeit der Profeten. Jesaia geht einmal drei Jahre nackt (Jes 20). Vor allem bei Hesekiel finden wir solche Handlungen, die an die Thaten von Geistesgestörten erinnern. Die Profeten wollen Aufsehen erregen. Wie sie einen kurzen, dunklen Spruch, der zum Nachdenken reizt, unter das Volk schleudern, damit er von Mund zu Mund geht, so greifen sie in profetischer Erregung zu derartigen ausserordentlichen Mitteln, sich bemerkbar zu machen. Wer solche Handlungen für schriftstellerische Einkleidung oder ihretwegen die betreffenden Berichte für Sagen erklärt, verschliesst sich das Verständnis für die wirkliche Erscheinung der Profeten. Wir können uns vorstellen, wie das Volk dem Jeremia, der in Begleitung ehrwürdiger Greise mit einem grossen Thonkrug in der Hand vor die Stadt geht, nachgelaufen ist, wie die Worte, die er beim Zerschmettern des Kruges laut gerufen, die Leute ge-

---

1. Unter זקני העם und זקני הכהנים werden einige der ältesten Leute, nicht die Vornehmsten des Volkes und der Priesterschaft zu verstehen sein, vgl. Kap. 26.

2) Nach der LXX ist in 1 בקבק יצור חרש »Thonkrug« und ולקחת einzusetzen. Dass die V. 3—10 durchaus überflüssig sind, da V. 11 die Worte, die Jer. bei der Handlung sprechen soll, mitteilt und da doch vor dem die profetische Handlung begleitenden Spruche diese selbst erst geschildert werden muss, hat Giesebrecht ausführlich bewiesen. Damit fällt auch 2b, wo die Einleitung dieser Rede steht. Ebenso ist in 2a אל גיא בן הנם אשר mit Duhm zu streichen. Das Thal Hinnom ist erst nachträglich hinzugesetzt, als die Rede eingefügt wurde, die von ihm handelt. Ferner ist eine kommentatorische Ergänzung des von Jeremia vorzutragenden Spruches eingetreten, die ähnliche Gedanken, wie die V. 3—10, ausführt. Giesebrecht hat bereits ihre Unechtheit erkannt. Sie zerstört die knappe, wirkungsvolle Form des Spruches. Mit den Einschaltungen der Kommentatoren fällt auch die Angabe מהתפת samt dem ihr angefügten Relativsatze in V. 14.

Der Spruch besteht aus zwei Versen mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen:

kakà 'ešbór 'et-haẹàm hazzé wet-haẹìr hazzót,
ka'šer-jišbór 'et-kəlí hajjosér, lo-jukàl ləhérape ẹód.

packt, wie sie ihn auf dem Wege von dort nach dem Tempel umdrängt haben. Und dann im Tempelvorhof, der bis dahin menschenleer gewesen, sammelt sich plötzlich eine erregte Menge an, die Priester, voran einer der drei Schwellenwächter, der für die Ordnung im Tempel verantwortlich war und besonders auf solche, die im Profetentaumel das Volk erregten, zu achten hatte, stürzt heran. Noch einmal weist Jeremia auf seine Unheilsverkündigung hin, da hat der Oberaufseher auch schon von jenem Spruche, der am Scherbenthore gefallen ist, erfahren; er waltet seines Amtes.

Wenden wir uns nun den andern Personen der Geschichte zu, so sehen wir, dass es unter den Priestern Leute giebt, die Jeremia folgen, wenn er sie auffordert, ihn zu begleiten. Sie gehören zu den Alten, sie sind noch Zeugen der Reform unter Josia, sie leben in den Traditionen, denen die Familie Schafans treu geblieben ist. Daher ihr nicht unfreundliches Verhältnis zu Jeremia. Gewiss werden sie kein offizielles Tempelamt bekleidet haben. Ganz anders steht dem Profeten Paschchur[1].

---

1) Duhm glaubt (S. 163) nachgewiesen zu haben, dass für einen Paschchur ben Immer in der Geschichte der damaligen Zeit kein Raum ist. Das Amt unseres Paschchur hat nach der Exilierung Jojachins Zephanja inne. Diese Behauptung ist nicht so sicher, wie sie auftritt. Nach Jer 52_{24} besteht die oberste Beamtenschaft — die Babylonier haben natürlich diese für das Strafgericht ausgewählt — des Tempels aus dem Hohenpriester (כהן הראש), seinem Stellvertreter (כהן המשנה) und den drei Schwellenwächtern (שמרי הסף). Nun tritt uns hier ein פקיד נגיד, doch wohl ein Oberaufseher, 29_{26} ein פקיד, also ein Aufseher, entgegen. Jenes ist unzweifelhaft das diesem übergeordnete Amt, wenn nicht das Targum im Rechte ist, das auch 29_{26} פקיד נגיד einsetzt. Dann umschriebe dort der Inf. להיות einfach die Berufsthätigkeit Zefanjas, ohne seinen vollen Amtsnamen zu nennen. Wollen wir nun den פקיד נגיד und פקיד in den 52_{24} genannten Ämtern wiederfinden, so müssen wir entweder den Oberaufseher, wenn es überhaupt einen im Unterschiede von den Aufsehern giebt, in dem stellvertretenden Hohenpriester oder in dem ersten der Schwellenwächter sehen, die Aufseher waren dann entweder jene drei oder die übrigbleibenden zwei Schwellenwächter. Zefanja wäre als Jojadas Nachfolger nach 52_{24}, wenn hier die Namen nicht erst von einem Späteren — die LXX besitzt sie nicht — nach seiner Kombination nachgetragen sind, in Paschchurs Amt aufgerückt, während er zur Zeit von 29_{26} das ihm untergeordnete bekleidet hätte. Einfacher

der Tempeloberaufseher, gegenüber. Seine Gesinnungsgenossen sind die Priester und Profeten, die im Anfange der Regierung Jojakims Jeremias Tod forderten. Es herrscht also unter den Priestern nicht dieselbe Gesinnung. Der ein angesehenes Tempelamt bekleidende Paschchur aber gehört zur hierarchischen Nationalpartei, wenn wir so die Gesinnung der von dem bedingungslosen, ewigen Bestande des Nationalheiligtums überzeugten Mehrzahl der Priester beschreiben dürfen. Zu den Männern aus dem Volke wird ein Achikam gehört haben. Jeremia tritt hier als der Führer der Partei auf, denen einst die profetische Reform am Herzen gelegen. Beide Parteien müssen einst unter Josia Hand in Hand gegangen sein.

In der LXX fehlt die Angabe der Zeit, zu der Jeremia freigelassen wurde. Sollte sie im hebr. Text erst nachgetragen sein, so wäre dies schon früh zu einer Zeit geschehen, als das gebräuchliche Verfahren noch nicht unbekannt war. Man hätte dann solche Gefangenen bis zum nächsten Morgen behalten. Es mag eine furchtbare Nacht für den Profeten gewesen sein. Für den antiken Menschen giebt es kaum einen schrecklicheren Gedanken als den, Gegenstand des Spottes zu sein; dieser Gedanke ist ihm entsetzlicher als das Unglück, um dessentwillen man ihn verspottet. Durch die Psalmen hindurch bis ins Neue Testament geht diese Wertung der üblen Nachrede: Haben sie den Hausvater Beelzebub geheissen, wie viel mehr werden sie seine Hausgenossen also heissen! Wir können es nicht hoch genug anschlagen, dass uns Jeremia in solche Stimmungen, die ihn zeitweise niedergeworfen haben, einen Einblick gewährt hat. Und weiter, dass wir aus des Profeten Selbstbekenntnissen von solchen Stimmungen bei ihm hören, ist ein Beweis für die Wahrheit unserer Geschichte. Ja, es ist, um hier eine Andeutung über die Komposition des Kap. 20 zu geben, ein Zeugnis dafür, dass man die Lage Jeremias

ist die Sache, wenn man פקיד נגיד und פקיד als Funktionsbezeichnung des Amtes der Schwellenwächter ansieht. Dann ist Zefanja zur Zeit von 29 26 einer der drei Schwellenwächter und nicht notwendig ein Nachfolger in dem einmal von Paschchur bekleideten Amte. Jojada, der Vorgänger Zefanjas, und Paschchur könnten dann Kollegen gewesen sein.

noch in späterer Zeit sehr wohl zu beurteilen vermochte, wenn man in 20_7 ff. zwei ergreifende Lieder aus seinen Konfessionen dieser Geschichte anfügte, um so gleichsam eine Vermutung über ihre historische Situation aufzustellen. In der Nacht, da der Profet mit seinem Gotte rang, ward ihm Bescheid über sein Recht. Der Tempeloberaufseher hatte ihn verurteilt, er übte ein Recht aus, das eigentlich Jahwe zustand, das Amt der Schlüssel des Tempels. War Paschchurs Einschreiten in Jahwes Namen geschehen, wie gewiss das ganze Volk dachte? War Jeremia mit Recht ins Unrecht gesetzt? Auf diese bangen Fragen wurde dem Profeten Antwort; er, nicht Paschchur, war im Recht. Und als am nächsten Morgen der Oberaufseher ihn befreien liess, da konnte er ihm, dem Beamten Jahwes, Jahwes wirkliche Meinung sagen. Dies Wort ist ein echter Profetenspruch, kurz und dunkel, zum Nachdenken reizend. Natürlich darf man mit Duhm zu seiner Lösung nicht das Aramäische herbeiziehen in der geheimen Absicht, die Geschichte damit einem erfindungsreichen Kopfe der nachexilischen Sagendichter entsprungen sein zu lassen [1]. Ich erkläre mir den Spruch so: Jahwe erklärt durch Jeremia den Paschchur nicht für einen, an dem das Unheil, wie er selbst als Bewohner der heiligen Stadt es wähnt, vorübergeht (פסח, vgl. שִׁבלת und סבלת), sondern für einen, der ihm verfallen ist (מגר) [2].

1) Die Geschichte ist aus dem »aramäisch gedeuteten Namen ‚Paschchurs' herausgesponnen« (S. 162).

2) Ich folge dabei der LXX, die מסביב מגור des hebr. Textes, mit *μέτοιχον* wiedergiebt. מגור מסביב scheint eine bei späteren Lesern beliebte Wendung zu sein, die sie ihrem Texte teils als Glosse einfügen, teils willkürlich einkorrigieren. Der Spruch ist ein Vers mit 6 Hebungen:

lo pašḥûr qará jahwè šəmák, ki ʿim magûr!

Die längere Ausführung, die dem Worte folgt, halte ich für den Versuch seiner Deutung, für ein weiteres Beispiel auffüllenden Kommentierens durch spätere Leser. Dazu bestimmt mich einmal der Umstand, dass magur in magôr umgedeutet ist, dass als das Schicksal der Freunde, denen Paschchur ein Grauen ist, bald der Tod durch Feindeshand, bald die Fortführung erscheint, dass die breit ausgeführte Drohung der Preisgabe von ganz Juda hier wenig motiviert ist, dass der Bericht, Paschchur habe seinen Freunden Lügen geweissagt, etwas völlig Neues hereinbringt. So Uneinheitliches rührt notwendig von verschiedenen

Die Frage nach den weiteren Folgen, die der Zusammenstoss mit der Tempelgewalt für Jeremia haben musste, hängt eng zusammen mit der Frage nach der Zeit, in der diese Geschichte sich abgespielt hat. Ist die Überlegung richtig, dass Paschehur vor Zefanja amtiert habe, so zeigt uns Kap. 36 diese Folgen. Und in der That muss sich die hier berichtete Begebenheit in den ersten vier Jahren Jojakims zugetragen haben. Nach der Veröffentlichung der Unheilsweissagungen Jeremias durch Baruch im Tempel hat sich der Profet nicht mehr öffentlich zeigen dürfen, solange Jojakim am Leben war, besonders nachdem er sie in Umlauf gesetzt hatte. Die kurze Regierung Jojachins bietet kaum Raum und Gelegenheit für ein solches Auftreten Jeremias; denn das babylonische Heer stand vor den Thoren. Unter Zedekia sagt er zwar wieder frei seine Meinung, aber zu einem Einschreiten gegen ihn kommt es erst in den stürmischen Tagen der Belagerung. Ich setze unsere Geschichte daher nach seiner Tempelrede und vor Kap. 36 an. Die Folgen, die für Jeremia sich aus seinem Zusammenstoss mit Paschehur ergaben, bestanden jedenfalls in dem Ausschluss vom Tempel. Die Priesterschaft ergriff die hier ihr gebotene günstige Gelegenheit, um sich dieses Mannes kurzer Hand zu entledigen und ihm fernerhin die Gelegenheit zu nehmen, mit seinen Reden auf die besonders in kritischen Tagen leicht erregbare Menge einen Einfluss zu gewinnen. Jeremia aber, dem so die Gelegenheit genommen war, zu ganz Juda und Jerusalem zu reden, drängte es doch noch zu einem letzten Versuche, sein Volk, das er dem Unheil entgegengehen sah, zu warnen. Er liess von Baruch seine Unheilsweissagungen aufzeichnen und vorlesen.

Blicken wir auf die bisher besprochenen Kapitel zurück,

Leuten her, die ihren verschiedenen Vermutungen über die Bedeutung des Spruches Raum gegeben haben. Dann aber würde Paschehur kaum sich eine so detaillierte Unheilsweissagung von Jeremia angehört haben, ohne von Neuem gegen ihn einzuschreiten. Der Vorwurf Duhms gegen den Verfasser dieser Geschichte, dass sich sein Jeremia »für seine Gefangensetzung oder eigentlich für seine Entlassung mit einer kräftigen Verwünschung bedanke, die mehr dem Geist der Midraschisten als dem des Jer. entspricht« (S. 162), erledigt sich durch die obige Ausführung und diese Ausscheidung ungezwungen.

so sehen wir, dass wir Baruch, wenn er auch nur in drei grossen Ausschnitten das Ringen und Kämpfen seines Meisters während der Regierung Jojakims schildert, eine lebendige Darstellung der Personen dieser Zeit verdanken.

B. Aus der Wirksamkeit Jeremias unter Zedekia.

1. Jeremia und die Gesandtschaft der Nachbarkönige an Zedekia, sein Zusammenstoss mit Hananja (27—28).

Höchstwahrscheinlich hat Jeremia die letzten Jahre Jojakims mit Baruch ausserhalb Jerusalems im Verborgenen verbracht. Der überraschend schnelle Tod dieses Königs, der Thronwechsel, das Anrücken der Feinde, die Belagerung der Stadt — diese Ereignisse überstürzten sich so, dass der Profet, wie wir später sehen werden, während dieser Zeit nur einen kurzen Spruch über Jojachin in Umlauf setzte. Baruchs Bericht giebt darum erst wieder aus dem vierten Jahre Zedekias Nachricht über Jeremia.

Im Anfang des Kap. 27 finden wir zwar die übliche, aber eine ganz unmögliche Datierung. Cornill und Duhm streichen sie mit Recht. Die ursprüngliche Zeitangabe ist anscheinend früh verloren gegangen und im hebr. Texte nach seiner Übersetzung ins Griechische willkürlich nach der des vorhergehenden Kapitels ergänzt worden. Glücklicherweise ist sie als eine Glosse zu 28 1 erhalten. Die LXX hat sie völlig in den Text dort aufgenommen und das ursprüngliche בשנה ההיא, das sie erklären sollte, beseitigt, während der hebr. Text sie um בראשית ממלכת nach 27 1 vermehrt zeigt.

Hitzig und ihm folgend Giesebrecht und Duhm verbessern in V. 3 שלחתם in שלחת. Lucian ist der einzige Zeuge für diese Lesart. Allerdings darf man nicht mit Graf (S. 347) sagen, Jeremia habe jenes Joch den Boten »gewissermassen sinnbildlich mit auf den Weg gegeben«. Die vorgeschlagene Textänderung ist trotzdem unnötig. Die Boten würden gewiss nicht das Joch mitgenommen, geschweige denn abgegeben haben, wie sie auch kaum den Spruch eines hebräischen Nabi ihren Herren mitgeteilt haben werden. Vielmehr, wenn wir den Hergang ohne künstliche Reflexion betrachten, so hat sich die Geschichte kurz so abgespielt: Jeremia fürchtet den unheilvollen Ausgang dieser Gesandtschaft; da wird es ihm in einer Gottesweisung klar, wie er ihre Absicht, Juda und seinen König gegen Babel aufzuwiegeln, vereiteln

kann. Er wird im Tempel vor versammeltem Volke mit dem Joche auf dem Halse erscheinen, und wenn die Gesandten nach dem Opfer, an dem sie im Namen ihrer Könige teilgenommen haben, vorübergehen, ihnen öffentlich das Joch mit Jahwes Worten darbieten, beides als Jahwes Antwort auf das Anliegen, dass sie hergeführt hat, heimzunehmen. Nicht kam es dann darauf an, dass sie Joch und Spruch wirklich mitnahmen, sondern dass das Volk, das durch das Erscheinen der Fremden für den unheilvollen Entschluss zur Empörung genügend aufgeregt war, abgekühlt und ernüchtert wurde. Doch Jeremias Absicht wird von Hananja vereitelt.

Wie lautete der Gottesspruch an die Gesandten? Gegenwärtig besitzen wir drei umfangreiche Reden des Profeten, die im hebr. Texte noch ausführlicher sind als im griech. Zunächst ist es von vornherein klar, dass die profetische Handlung, sollte sie nicht sofort aller Wirkung beraubt sein, nur von einem kurzen Spruch begleitet sein konnte; denn sie musste während des kurzen, unvermuteten Aufhaltens der Fremden ausgeführt werden. Und doch musste diese Handlung, die das Erscheinen des Profeten mit dem Joche auf dem Halse und zugleich seine Darbietung an die Gesandten für das umstehende Volk umfasste, durch den Spruch gleichsam blitzartig aufgehellt sein. Dass Duhms Vermutung, Jeremia habe gesagt: »So sollen alle Völker das Joch des Königs von Babel tragen«, seine Textänderung in V. 3 voraussetzt, ist klar. Mir klingt dies Wort gegenüber der drastischen Handlung matt. Aber, was die Hauptsache ist, es ist nirgends erhalten.

Überblicken wir den erhaltenen Text, so werden die Gesandten zunächst auf die Bedeutung Jahwes hingewiesen (5). Es wird die Unterwerfung der Völker unter Nebukadnezar geweissagt (6); und doch tragen sie schon Babels Joch, wie 28 11 zeigt. Zwar werde auch Babels Stunde kommen (7), aber trotzdem droht Jahwes Strafe dem Volke, das sich jetzt nicht beugt (8), sondern auf die lügnerischen Verheissungen seiner Wahrsager baut (9—10), während das Volk, das sich fügt, in Frieden leben wird (11). Ähnliches wird 12—15 dem Zedekia vorgestellt, während in 16—22 Priester und Volk vor Leuten nach der Art Hananjas gewarnt werden und ihre lügnerische Weissagung der Zurückbringung der hl. Geräte mit der Drohung beantwortet wird, dass auch der Rest der Geräte nach Babel kommen muss. Zunächst ist es klar, dass die V. 16—22 nur eine Polemik gegen Hananja im Sinne Jeremias darstellen. Sie hätte ihren richtigen Platz 28 6 ff. Aber dort antwortet Jeremia dem Hananja ganz anders. Mithin sind diese Verse nur eine spätere kommentierende Auffüllung, die den Leser daran erinnern sollte, wie falsch Hananja geweissagt habe und wie sehr Jeremia im Rechte gewesen sei. Ferner zeigt die Rede an die Gesandten deutlich, dass auch sie eine solche Auffüllung ist. Man suchte sich die historische Situation, allerdings vergebens, zu vergegenwärtigen. Man stellte sich

vor, wie der Profet den Fremden gegenüber ein Zengnis von Jahwes Grösse und Macht, von seinem unbeugsamen Herrscherwillen abgelegt habe. So würde man selbst an seiner Stelle geredet haben. Über solche Kommentare darf man nicht spotten; denn solcher Spott ist billig. Sie zeigen uns vielmehr, wie ein späteres Geschlecht sich in eigener Weise Mühe gegeben hat, eine ihm längst vergangene grosse Vergangenheit sich nahe zu bringen, um wieder in ihr zu leben. Es setzte seine Meinungen über jene Zeiten und Personen in den Text, anstatt, wie wir es thun, darunter. — Was man den Gesandten sagen lässt, das bekommt auch Zedekia zu hören. Der König und die königlichen Gesandten erhalten Weisungen über ihr politisches Verhalten, die Priester und das Volk über das Schicksal ihrer Tempelgeräte. Von dem uns sonderbar anmutenden Kommentator rührt auch die Version her, die den Profeten selbst über seine Reden berichten lässt.

Erweist sich mithin der ganze Rest des Kapitels als sekundär, so bleibt 12b übrig. Ursprünglich wird dieser Spruch auch in 5—11 gestanden haben, denn die Rede an die Gesandten ist ähnlich wie die an Zedekia aufgebaut. Er scheint durch 5 verdrängt zu sein; so ist uns in 6—11 nur sein Kommentar erhalten geblieben. Nun versteht man auch das Missverständnis dieser Kommentare (6—11, 13—15), die zur Unterwerfung auffordern. In 12b werden die betreffenden Personen aufgefordert, ihre Hälse in Babels Joch zu stecken und ihm zu dienen. Das musste einem, der nicht genau sich vorher über die thatsächlichen Verhältnisse orientiert hatte, wie eine Aufforderung klingen, sich zu unterwerfen.

Der hebr. Text scheint uns nicht mehr die ursprüngliche Form des Gottesspruchs aufbewahrt zu haben. Ihm ist in dem Worte [illegible] ein Moment aus jenen Kommentaren beigefügt. Ausserdem war eine Erwähnung des Joches unnötig, ja, störte sogar die Wirkung, wenn der Profet den Gesandten dieses Joch selbst hinhielt. Der Wortlaut der LXX ist daher vorzuziehen. Er entspricht vollständig den von vornherein von der historischen Situation an diesen Spruch gestellten Anforderungen. Es ist ein Vers mit 3 + 3 Hebungen:

habî'u 'et-ṣáwwərekém *wəɛibdù 'et-mélek babél!*

Der Text des Kap. 28 ist ungleich besser erhalten. Wieder erkennt man Baruch an der seinem Stil eigenen Datierung. Anscheinend sind die Gesandten einige Tage dageblieben; bei ihrer Ankunft erhält Jeremia die im vorigen Kap. mitgeteilte Gottesweisung. 28 versetzt uns einige Zeit später in die Stunde, wo Jeremia beabsichtigt, seine profetische Handlung auszuführen. Baruch verfügt wohl über die Mittel, eine Begebenheit, die sich vor seinen Augen abgespielt hat, plastisch zu schildern, ihm geht aber die Fähigkeit ab — dass der annalistische Stil hier mit verantwortlich zu machen ist, ist selbstverständlich — die bestimmte Begebenheit genau zu verumständen. Daher die schon

früh auftretenden Versuche, sich durch Auffüllungen den Zusammenhang klar zu machen. Auch von dieser Betrachtung aus kommt man zu einem weniger voreingenommenen Urteil über die Kommentatoren der Baruchschrift; man braucht, um sie zu verstehen, nicht sofort ihre »Stil- und Zuchtlosigkeit« zu brandmarken (Duhm S. 223). In 3 und 4 haben sie durch beigefügte Relativsätze daran erinnert, welche Geräte und welche Gefangenen gemeint seien. Die LXX hat diese Verdeutlichung noch nicht. Denselben Zweck hat 14. Hier wird in Anlehnung an das vorige Kap. das Wort vom eisernen Joche, das Jahwe machen will, dahin erläutert, dass es sich auf seinen festen Willen beziehe, alle lebendigen Wesen Babel zu unterwerfen. Damit ist auch die Anrede Jeremias an Hananja als sekundär nachgewiesen: »Höre, Hananja!«. Ihre Einsetzung wurde nötig nach der Einsetzung des allgemein gehaltenen V. 14; so wird der Leser daran erinnert, dass Jeremias folgende Worte Hananja gelten. Der Schluss von 16 erklärt, obwohl es schon aus 15b hervorgeht, warum Hananja sterben soll, ist also auch sekundär. In 17 ist בשנה ההיא erläuternde Glosse. Der im annalistischen Stile schreibende Baruch hatte es nicht nötig, zu erklären, dass es »dasselbe Jahr« gewesen sei, in dem Hananja gestorben ist.

Die historische Situation, die Kap. 27 und 28 voraussetzen, ist eine völlig andere als in Jojakims Tagen. Nicht mehr Ägypten ist der Rückhalt Judas, der judäische König nimmt vielmehr eine ausschlaggebende Stellung ein. Es handelt sich um seine Haltung bei einem etwaigen Aufstande gegen die Babylonier. Die Nachbarkönige planen eine Erhebung. Wahrscheinlich war der Gedanke daran in Tyrus entstanden. Die Beweggründe dazu können verschiedener Art sein, je nachdem ob man die Belagerung der Inselstadt durch die Babylonier 598 oder erst 586 begonnen sein lässt. Im ersten Falle bedrängte ein babylonisches Heer Tyrus. Die Koalition der Könige Palästinas sollte dann die Aufhebung der Belagerung bewirken. Oder Tyrus ist erst mit Zedekia zusammen abgefallen. Dann hatte man mit dem Abfall andere Ziele im Auge. In Phönizien hatte man von jeher nur ungern sich der Fremdherrschaft unterworfen, und besonders Tyrus besass aus der Assyrerzeit her die Erfahrung, dass die Kosten eines misslungenen Aufstandes für die durch ihre Lage geschützte Inselstadt nicht so schwer zu sein pflegten als für die übrigen kleinen Völker. Ausserdem muss man dort schon seit langem besonders gut gerüstet gewesen sein, um bis zum äussersten Widerstand leisten zu können.

13 Jahre lang mussten die Babylonier die Inselstadt berennen, ehe ihre Übergabe erfolgte. Und trotzdem wurde »Nebukadnezar und seinem Heere von Tyrus kein Lohn zu teil für die Arbeit, die er gegen es verrichtet hatte« (Hesek. 29_{18}). Zu einer Eroberung mit nachfolgender Plünderung kam es also nicht. Endlich musste für Tyrus ein unter babylonischer Herrschaft stehendes Syrien unangenehmer sein, als wenn es in einzelne unabhängige Staaten zerfiel. Denn wenn wir nur die Empfindungen beachten, mit denen Tyrus später die Kunde von Jerusalems Fall aufgenommen haben soll (Hesek. 26_2)[1], so werden wir daraus zu schliessen haben, dass die Tributleistung an Babel, die kleinen Vasallenkönige Syriens genötigt hat, höhere Zölle von den durchziehenden Handelskarawanen Phöniziens zu erheben, als zuvor, ohne dass ein Widerspruch gegen dieses Vorgehen möglich war. Die übrigen Könige, die mit Tyrus zusammen ihre Gesandten zu Zedekia schicken, hatten nur ein national-religiöses, nicht auch grosse praktische Interessen an dem Aufstande gegen Babel. Bei ihnen werden die Parteiverhältnisse ähnlich wie in Jerusalem gewesen sein: der Glaube an die Unüberwindlichkeit des Volksgottes war die Ursache der aufrührerischen Stimmung.

Zedekia, der anscheinend zuletzt in die geheimen Verhandlungen hineingezogen wird und dessen Haltung den Ausschlag geben soll, war unter eigenartigen Bedingungen Vasall der Babylonier geworden. Duhm hat die Bedeutung der glimpflichen Behandlung Jojachins genau erkannt. Zedekias Vorgänger mitsamt seinem ganzen Hofstaate, selbst die eine hervorragende Stellung einnehmende Königin-Mutter weilte unversehrt in Babel. Er war also sozusagen nur zur Disposition gestellt, solange es Nebukadnezar gefiel und Zedekia sich treu verhielt[2]. Für diesen war der Aufstand daher eine besonders bedenkliche Sache. Nicht bloss setzte er sich dem Zorne des Babyloniers aus, sondern

1) »Erbrochen ist das Thor zu den Völkern; nach mir zu ist es aufgethan«.

2) Dies Verfahren hatte schon der Ägypter Jojakim gegenüber angewandt. Nebukadnezar verfuhr später so auch dem Tyrerkönige Baal II. gegenüber. Dieser wurde eingesetzt, während sein Vorgänger Ithobaal III. nach Babel geführt wurde.

auch sein eben erlangtes Königtum aufs Spiel. Kein Wunder, dass er sich dem Ansinnen seiner Nachbarn gegenüber ablehnend verhielt. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern konnte er sich den Ansichten Jeremias über die politische Stellungnahme Judas unbedingt anschliessen. Wenn er die Gesandten unverrichteter Dinge heimkehren liess, so erwarb er sich dem Könige Babels gegenüber ein Verdienst, das er zu gelegener Zeit sich anrechnen lassen konnte.

Ganz anders als der König ist Hananja gesonnen, der die Stimmung ausspricht, die breite Schichten erfüllt. Unter Jojakim hatten wir die Priester auf der Seite des mehr aus politischen Gründen ihnen gleichdenkenden Königs getroffen, während unter den Fürsten, dem Könige nicht unbekannt, zum Teil Traditionen herrschten, die sich als ein schwacher Nachklang aus der Zeit Josias darstellten. Es mag manche sehr vornehme Männer gegeben haben, die den von Ägypten eingesetzten Herrscher im Stillen nicht anerkannten [1]. Das Volk war in der Hand desjenigen, der seine Stimmung für sich zu gewinnen verstand. Eine ähnliche Rolle spielt auch hier das Volk: Jeremia und Hananja wollen jeder für sich und seine Meinung die Menge gewinnen. Dass aber Hananja ohne weiteres die Rückkehr Jojachins zu weissagen wagt, zeigt, wie man im geheimen vielfach über das Regiment Zedekias gedacht hat. Er gilt als der von einer fremden Gewalt aufgenötigte Herrscher. Der rechtmässige König weilt in der Gefangenschaft. Hananja und diejenigen, denen er nach dem Munde redet, deren stille Hoffnungen er mit profetischer Unvorsichtigkeit laut ausspricht, sind Gegner Zedekias. Er wendet sich auch den Priestern zu. Als königliche, vom Könige bestellte Beamte sind sie natürlich auf der Seite Zedekias. Aber dass der frühere Hofstaat, also ihre rechtmässigen Vorgänger mit Jojachin zurückkehren sollen, das kann ihre Sehnsucht nicht sein. Sie verhalten sich bei dem Profetenstreite passiv, sie nehmen nicht gerade für

---

1) Dies scheint Hesekiel ausgesprochen zu haben; er hält Jojakim nicht der Erwähnung wert (19). Die Hinweise auf Hesekiel haben nur vorläufige Bedeutung. Das Buch Hesekiel bedarf vor allem einer eingehenden Untersuchung.

Jeremia Partei, sie sind aber bestimmt nicht seine Gegner gewesen. Wir sehen also hier, dass nicht so sehr die Religionsgeschichte das Treiben der einzelnen Gruppen verstehen lehrt, dass man also wieder nüchterner über ihren Wert als Hülfsmittel zum Verständnis jener Zeit denken lernen muss. Nur in aufgeregten Stunden spricht der religiöse Fanatismus ein, aber auch ein entscheidendes Wort. Die politische Lage in der Völkerwelt und die soziale Lage der einzelnen Volksschichten ist sonst allein ausschlaggebend.

Der Profet Jeremia trat auf, um eine Erregung des Volkes zu Gunsten des Aufstandes zu verhüten. Er kannte die wilden Leidenschaften, die leicht durch geschickt angebrachte Vorstellungen von Jerusalems Hoheit und Herrschaftsrecht zu erregen waren; er kannte den König, der nicht wie Jojakim stark genug war, diesen Leidenschaften die ihm erwünschte Richtung zu geben. Er wusste auch Näheres über die Stimmung, die unter den Exulanten herrschte, von der wir erst im folgenden Kap. hören werden; er sah die eben erst neu begründeten Verhältnisse ins Schwanken geraten. Eigenartig ist sein Auftreten gegen Hananja. Er giebt offen zu, dass auch er die Hoffnung des Profeten als frommen Wunsch teilt; er weist ihn aber zugleich auf die Eigentümlichkeit der Profetie hin. Sie ist seither Unheilsverkündigerin gewesen, hat über viele Länder und Reiche von Krieg geweissagt. Wer dem ganzen bisherigen Gebahren der Profetie entgegen Heil in Aussicht stellt, muss sich erst dadurch, dass seine Weissagungen eintreffen, als Jahweprofeten ausweisen. Zunächst ist klar, dass Jeremia sich selbst zu jenen Unglücksprofeten rechnet, die gegen Länder und Königreiche weissagen. Hier liegt ein indirekter Beweis dafür vor, dass er nicht bloss ein Profet seines Volkes gewesen ist, wozu ihn Duhm machen will, dass man also nicht vorurteilslos verfährt, wenn jedes Wort in seinem Munde, das von seiner Profetie über fremde Völker zeugt, für unecht erklärt wird. Dann aber wendet Jeremia auf eine Profetie, die durch eine uralte Erfahrung nicht wie die ihr entgegengesetzte als Jahweprofetie beglaubigt ist, ein deuteronomisches Gesetz an: das Eintreffen seiner Weissagung ist das Kriterium für den Jahweprofeten. Nun könnte man ja sagen, Jeremia schlage hier den deuterono-

mischen Eiferer mit eigenen Waffen. Das müsste man, wenn man Marti darin beistimmte, dass der Profet zur gegensätzlichen Gegenüberstellung des wahren Willens Jahwes und der niedergeschriebenen Thora fortgeschritten sei (Gesch. d. Israelit. Religion S. 166), oder ihm mit Duhm in dieser Meinung wenigstens im tiefsten Grunde Recht gäbe (S. 89). Aber selbst Duhm hat hier keine Ironie gefunden, sondern lässt den Profeten auf Grund seiner Erfahrung ein Urteil fällen. Aber auch wenn man behauptete, dass Jeremia den Hananja ironisiere, so ist doch das eine nicht abzustreiten, dass er sich in einem kritischen Augenblicke im Deuteronomium wohl bewandert zeigt, dass er Motive daraus zur Widerlegung seines Gegners und zur eigenen Rechtfertigung benutzt. Mir scheint daher die Sache so zu liegen: Jeremia weiss sich mit Hananja in der Beurteilung des Deuteronomiums als einer heiligen, d. h. staatsgesetzlichen Schrift eins. Während aber dieser vor allem die deuteronomische Wertung des einen Heiligtums betont, legt jener allein Wert auf die Erfüllung der sittlich-religiösen Gedanken des Buches. Nun bezweifelt Jeremia von dem gemeinsam zugestandenen deuteronomischen Satze über die Profeten aus die Sendung Hananjas durch Jahwe. Bestätigt wird meine Ansicht durch den Ausgang der Geschichte, wo Jeremia, dem das schnelle Ende seines Gegners vor Augen steht, diesem direkt sagt, dass Jahwe ihn nicht abgeschickt habe.

Aber noch ist die Zeit nicht darnach, dass eine kühle Reflexion einschlägt. In einer profetischen Handlung, die von einem Spruche begleitet ist, reisst Hananja das Joch von Jeremias Halse und zerbricht es. Jeremia geht seines Weges. Gewiss war es kein Abgang, der ihm leicht wurde. Das war wieder eine Stunde, wie jene Nacht, in der er im Blocke lag, wo die Frage in ihm brannte: war Hananjas Weissagung im Namen Jahwes geschehen; war also er selbst im Unrecht und Hananja im Recht? Ihm mochte noch des Volkes Geschrei im Ohre gellen; ihm galt es als Hohngeschrei, seinem Gegner als Beifall. Wäre er wirklich noch ein Profet wie die Alten gewesen, mit denen er sich aus Herzensgrunde eins wusste, er wäre nicht gegangen, er hätte in solchem Augenblicke ein gewaltiges Zeugnis Jahwes erlebt, er wäre wie ein Elias dreingefahren. Aber

ihm kommt nur im stillen die Raunung Jahwes. Dann, wenn er mit seinem Gotte allein ist, mit ihm ringt und kämpft, in solchen Stunden tiefen Nachdenkens erhält er seine Weisungen: Jeremia ist der erste religiöse Denker. Wie wohl bestätigt Baruch hier selbst an einem ganz andern Punkte die Richtigkeit seiner Darstellung des profetischen Handelns seines Meisters.

2. Jeremias Brief an die Exulanten (29).

Kapitel 29 besitzt keine Datierung. Auch darin weicht es von den bisher betrachteten Stücken ab, dass hier keine Gottesweisung dem Thun des Profeten im Voraus Richtung und Ziel giebt. Andererseits ist nicht, wie vor 19, die Datierung abgeschnitten zu denken. Es bleibt mithin, wenn wir die Eigentümlichkeit der Darstellungsweise Baruchs beachten, nur der Schluss übrig, dass die in 29 mitgeteilte Geschichte ursprünglich auf eine vorher erzählte datierte Begebenheit folgte. Die Frage, die sich sofort daraus ergiebt, ob der jetzige Zusammenhang der alte sei, wird unten zu beantworten sein.

Als Empfänger des Briefes werden die Ältesten, Priester, Profeten und das ganze Volk genannt. Ohne weiteres kann man die Ältesten nicht die alleinigen Empfänger sein lassen; kaum könnte V. 15 einen Beweis dafür abgeben, dass Jeremia nicht auch für die Profeten sein Zirkularschreiben bestimmt habe. Er brandmarkt ja nur zwei von ihnen, den übrigen gewiss zur Warnung. Ausserdem wird in 4 die ganze Gola angeredet. Ich stimme Duhm aber darin bei, dass der die Empfänger näher bezeichnende Relativsatz nicht ursprünglich ist. Er fehlt in der LXX. Er ist eine noch später als V. 2 erfolgte kommentierende Auffüllung. Man versuchte die Zeit, in die der Brief fällt, näher zu bestimmen. Dass V. 2 unecht ist, das zeigt nicht nur die schleppende Satzbildung, seine Abhängigkeit von II Reg. 24 19 ff., sondern auch der Umstand, dass selbst mit dieser Zeitangabe nichts gewonnen ist. Der Name des Königs von Babel fehlt in V. 3 wohl mit Recht in der LXX. Baruch schreibt ihn nie. Das ist wohl ein Zeichen dafür, dass seine Erinnerungen während der Regierung Nebukadnezars entstanden sind. Jedermann wusste, wer **der** König von Babel war.

In 4 kennt die LXX noch nicht die Worte צבאות und בבלה. Aber auch 4b ist zu streichen. Der Relativsatz versetzt uns mitten in die Gottesrede selbst, während wir uns erst in der Einleitung befinden. Er ist eine spätere Anmerkung, dass hier die erste Gola gemeint sei. In 6 haben wir eine ähnliche Auffüllung. Man kann noch deutlich

zwei Stadien unterscheiden. Die LXX besitzt ותלדנה בנים ובנות noch nicht, einen והולידו ב" וב" entsprechenden Satz, und das durch die weitere Ausführung jenes Gedankens nötig gewordene verdeutlichende שם in 6b. Wir sehen also, dass 6a allmählich erweitert wurde. Der Beginn der Erweiterung liegt aber schon vor der griech. Übersetzung. So kommt man zu dem ersten Stadium, in dem וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים eingefügt wurde. Der Zweck dieser Zusätze ist zu zeigen, dass der Profet nicht bloss das exilierte Geschlecht, sondern auch das heranwachsende zweite mit seinen Worten aufgefordert habe, sich in Babylonien für eine längere Gefangenschaft einzurichten. Sie stammen nicht aus dem Beginn des Exils, sondern blicken auf es zurück.

In 7 ist nach der LXX העיר in הארץ zu verwandeln und יהוה zu streichen. 8 und 9 können nicht ursprünglich sein. Einmal geben sie einen Gedanken wieder, den kommentierende Auffüllungen in Kap. 27 bringen; andererseits unterbrechen sie den natürlichen Gedankenfortschritt. Endlich sieht man deutlich, woher sie stammen. Der Kommentator, der sie mit besonderer Einleitung einsetzte, hat versucht anzugeben, warum Jeremia hier die Verbannten ausdrücklich zum Heimischwerden in Babel auffordern musste. Er vermutet als Grund und, wie 21ff. zeigt, nicht mit Unrecht das Auftreten von Lügenprofeten, die das Volk aufregten. Man braucht also nicht in diesen Versen nur Polemik gegen die Profeten, Wahrsager und Träumer »mit der gewöhnlichen Anschuldigung« zu sehen (Duhm S. 229). Mit 8 fällt natürlich auch die Einführung von 9. Ob אתכם des hebr. oder עמכם des griech. Textes ursprünglich ist, lässt sich nicht entscheiden. אל המקום הזה kann echt sein, erweckt aber, da es es einen Pleonasmus hervorruft, den Eindruck einer Glosse[1]. In 11 hat die LXX, wie Duhm mit Recht behauptet, einen abgekürzten Text. Mit Ausnahme des überflüssigen נאם יהוה dürfte der vom hebr. Texte erhaltene erste Teil des Verses echt sein. Statt אחרית ותקוה liest die LXX das wohl ursprüngliche אלה.

12a besitzt die LXX nicht. Ich glaube jedoch nur והלכתם als Glosse zu dem ursprünglichen וקראתם אתי beanstanden zu müssen. Die Peschittha hat die Glosse noch nicht, die an die spätesten Zeiten denkt, da man zu Jahwe aus fernen Landen pilgerte, um zu beten, während hier das Gebet in der Fremde als durchaus angängig und wirksam bezeichnet wird. LXX א liest in 13 nach Swete: *καὶ ζητήσετέ με ἐν ὅλῃ καρδίᾳ ὑμῶν.* Das ist hebräisches ובקשתם אתי בכל לבבכם. Auch die Peschittha setzt wohl dasselbe voraus. Es ist mithin ומצאתם כי תדרשני eine dazu noch umgestellt in den Text gekommene Glosse, die das von der LXX noch gebotene ונראתי in 14a erklären sollte, aber schliesslich im hebr. Texte seine Umänderung in ונמצאתי bewirkte. 14 fehlt mit Ausnahme der ersten beiden Worte in der LXX. Der hebr. Text giebt

1) Vgl. $28_{3.6}$.

mit den Worten, die er mehr hat, der ganzen Stelle von 10a einen andern Sinn, so dass Rothstein bei Kautzsch sich bewogen fühlte, 10 bis 14 in Klammern zu setzen und möglicherweise (Z?) als Zusatz aufzufassen. Wir stehen hier plötzlich in derselben Zeit, aus der והלחתם stammt, nur dass hier den unter den Völkern zerstreut wohnenden Juden Sammlung und Rückführung verheissen wird.

In 15 beginnt ein mit כי eingeleiteter Bedingungssatz, der nur in der LXX sofort durch 21 seine Fortsetzung findet, während der hebr. Text in 16—20 einen Einschub enthält, der durch die begreifliche Frage eines Späteren angeregt ist, wie wohl Jeremia über das unter Zedekia zurückgebliebene Volk gedacht haben mag, wenn er solchen Brief und darin solche Verheissungen — wir sehen also, dass 16—20 die früheren Einschübe voraussetzt — an die mit Jojachin exilierten Juden geschrieben hat. Er beantwortet sich diese Frage, indem er hauptsächlich auf Kap. 24 zurückgreift. Er bürdet mit diesem Kommentar dem Jeremia keine »Geschmacklosigkeit« (Duhm S. 231) auf[1]). Vielmehr wir werden uns dieselbe Frage vorlegen müssen, wie er. Nur dass wir nicht die Gewohnheit haben, unsere Kommentare den zu erklärenden Schriften einzufügen. 16—20 haben wohl dazu noch längere Zeit am Rande gestanden; denn Lucian liest sie an anderer Stelle als der hebr. Text. Man hat die Randglosse nicht in einheitlicher Weise aufgenommen.

Die LXX liest in 21 einfach Jahwe; doch dürfte אלהי ישראל (vgl. 4) ursprünglich sein. Sie kennt ferner nicht die Vatersnamen der beiden Männer. Es ist gar kein Grund abzusehen, warum sie sie hätte weglassen sollen. Mir scheint daher Duhms Vermutung, »dass der MT eine Haggada bietet« (S. 232), das Richtige zu treffen. »Immerhin ist es aber auch denkbar, dass die Drohung, die beiden Namen sollen in der Gola Judas als Fluchwort dienen, sich erfüllt hat und dass dabei auch die Vatersnamen der beiden Verfluchten ab und an mitgenannt und so einem Späteren bekannt wurden«. Vielleicht sind die beiden Namen nach 22 umzusetzen und אל in על zu verwandeln. Jeremia spricht, wie das folgende zeigt, nicht zu ihnen, sondern wider sie. אל und על sind im Jeremiabuche häufig verwechselt. Endlich besitzt die LXX הנבאים לכם בשמי שקר, eine Erläuterung, die aus 23 stammt, und den Namen des babyl. Königs mit Recht nicht. אשר בבבל in 22 ist völlig überflüssig. Welche andere Gefangenschaft käme für den Briefschreiber oder die Leser in Betracht! Die Glosse setzt die vorhergehenden Einschübe voraus.

Überblicken wir den von seinen Auffüllungen gereinigten Text, so

1) Vorwürfe gegen diejenigen, die mit ihren Vermutungen, ihrer Bezugnahme auf die eigene Gegenwart, ihren Anschauungen über die Vergangenheit unsere Texte aufgefüllt haben, sind ebensowenig angebracht, wie etwa die Vorwürfe gegen die »pseudonyme« Schriftstellerei des Altertums.

finden wir, dass er metrisch abgefasst ist, in Versen mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen. Kein Wunder; denn es ist ein profetischer Spruch, der allerdings schriftlich übermittelt worden ist. Die metrische Form spricht natürlich für die Echtheit des von Baruch mitgeteilten Briefes. Dass er ihn so mitzuteilen imstande war, dagegen lassen sich keine haltbaren Gründe anführen. Der Brief mag also etwa gelautet haben:

1 *ko 'amàr jahwé, 'elohé jišra'él, ləkól haggolá:*
5 *bənu-battìm ušbú, wənitɛù gannót wə'iklú 'et-pirján!*
6 *qəḥu-naším wholidú baním ubanót urbú wal-timɛəṭú!*
7 *wədiršú 'et-šəlóm ha'aréṣ, higléti 'etkèm šammá,*
wəhitpálləlu-baɛdáh 'el-jahwé! ki bišlomàh lakèm šalóm.
10 *ləpi-məlót ləbabél šibɛìm šaná, 'epqòd 'etkém*
wahqimóti-ɛalekém ['et-]dəbarì haṭṭób, ləhašìb 'etkém.
11 *ki ['anoki] jadáɛti 'et-hámmaḥšabót, 'ašer-ḥošéb 'anokí ɛalekém,*
maḥšəbòt šalóm wəló ləraɛá, latét-lakem-'ellé.
12 *uqratèm 'otí wəhitpállaltem-'elái, wəšamáɛti 'alekém;*
13 *ubiqqaštèm 'otí bəkól ləbabkém,* 14 *wənir'éti lakém. —*
15 *kî 'amartém: heqim-lánu jahwé nəbi'ím babelá',*
21 *ko 'amàr jahwé, 'elohé jišra'él, ɛal-ṣidqijjáu wəɛal-'aḥ'áb:*
hinné nətattím 2) *bəjad-mélek babél, wəhikkám ləɛenekém.*
22 *wəluqqàḥ mehém qəlalá ləkòl galút jəhudá:*
jəšimàk jahwé kəṣidqijjáu uk'eháb, ['ašer-] qalám melek-babél! [ba'eš]
23 *jaɛan-['ašer] ɛašú nəbalá bjišra'él waina'pú 'et-nəšè reɛéhm:*
[waidábbəru-dabár, bišmì šeqér, 'ašer-ló ṣiwwitím:] 3)
wanokì hû jodèɛ waɛéd— nə'ùm jahwé!'

---

1) So ist hier mit Umstellung von 'anokī ḥošeb zu lesen. Die Umstellung ist eingetreten, weil man 'anokī betont glaubte. Aus demselben Grunde hat man es auch vor jadaɛtī gesetzt, während es der LXX »wohl anstössig war, Jahwe sagen zu lassen, dass er seine eigenen Gedanken kenne« (Duhm S. 230). Es sind uns also zwei entgegengesetzte Beurteilungen des Wortes erhalten.

2) So schreibe ich statt hin'nī noten 'otam. Das folgende hikkam weist wohl darauf hin, dass meine Ansetzung richtig ist. Andernfalls müsste man hinní noten 'otám lesen.

3) Vielleicht ist dieser Vers, ebenso wie die Angabe in 21, zu streichen. Vgl. die Bemerkungen im folgenden Abschnitt über das

29 21 ff. ist in grosser Verwirrung. Der Brief Schemajas samt der Mitteilung, dass Zefanja ihn Jeremia vorlas, ist in ein Wort des Profeten gegen den Briefschreiber hineingestellt. Es ist allerdings möglich, dass solch ein Wort geredet wurde. Aber es ist unwahrscheinlich, weil das überlieferte Wort sich wohl als an Schemaja gerichtetes Drohwort, nicht aber als Antwort an Zefanja auf den vorgelesenen Brief verstehen lässt. Und solche Antwort wäre vor allem hier am Platze gewesen. Dann hören wir in dem Worte gegen Schemaja, dass er auch geweissagt habe ohne Auftrag von Jahwe, ein von den Kommentatoren auch in der Paschchurgeschichte verwandtes Motiv zur Begründung eines auf sie zurückgehenden Drohworts. Ferner konnte der Profet, wenn er noch an die 70 Jahre des Exils glaubte, im Voraus sagen, ohne dass sich sein Gegner irgendwie vergangen hätte, dass er die Rückkehr nicht mehr erleben werde. Ich stimme daher Duhm zu, wenn er dieses Drohwort an Schemaja für unecht hält. Hier hat sich ein Späterer auf Grund von Analogieschlüssen, indem er das Schicksal Hananjas, Zedekias und Ahabs beachtete, die Frage beantwortet, welche Stellung etwa Jeremia gegen diesen Gegner einnehmen und welches Schicksal er ihm in Aussicht stellen musste. Das Interesse, das dieser Frage zu Grunde liegt, ist sehr natürlich. Und selbst Duhm, der von dem »Heisshunger« des Ergänzers, »ein Wort Jahwes anzufertigen«, redet, ist diesem Interesse erlegen, wenn er jene Frage dahin beantwortet, dass »wenn in Kap. 28 Jeremia dem Hananja baldigen Tod ankündige, daraus doch nicht folge, dass er auch dem Schemaja mit ähnlichen Drohungen müsse zu Leibe gegangen sein« (S. 236). Für den »Ergänzer« war der Analogieschluss ziehend, für Duhm ist er es nicht. Ist also das Drohwort an Schemaja nicht ursprünglich, so kann es auch nicht die Einleitung, 24 und 25, sein. Doch ist diese allem Anschein nach erst allmählich dem angefügten Profetenspruche angepasst worden. Darauf weist die Textüberlieferung hin. Die LXX weist noch eine geringere Veränderung des ursprünglichen Wortlauts auf; der hebr. Text ist schon viel künstlicher gestaltet. Die Lesart, die Duhm als ursprünglich vermutet, ist wohl annehmbar.

Blicken wir auf das Kapitel zurück, so hören wir von einer Gesandtschaft Zedekias an Nebukadnezar. Nun könnte allerdings eine solche Botschaft zu jeder Zeit abgegangen sein: der Vasall musste Tribut leisten, er konnte so bei jeder für den König irgendwie bedeutsamen Angelegenheit ihm seine Ergebenheit ausdrücken lassen. Aber wenn wir beachten, dass unser

---

Motiv, Vorwürfe wegen Weissagens ohne Jahweauftrag zu erheben. Dass sich die beiden Leute als Jahweprofeten ausgegeben haben, das hat schon V. 15 hervorgehoben!

Kapitel undatiert ist, dass es unmittelbar dem Berichte über die Anwesenheit der Gesandten der Nachbarkönige in Jerusalem folgt, dass es ausserdem uns einen Einblick in die Zustände der jüdischen Gola in Babel gewährt, die ein direktes Eingreifen Nebukadnezars nötig machen, so werden wir den Zusammenhang für ursprünglich halten müssen: Kap. 29 folgte auch bei Baruch auf 28. Darauf führt uns auch die Wahrnehmung, dass die Exulanten noch nicht in Babel heimisch werden können, dass wir uns also noch in den ersten Jahren Zedekias befinden müssen.

Die Lage des babylonischen Königs muss zu dieser Zeit so gewesen sein, dass sowohl im Westen die Hoffnung auf das Gelingen eines Aufstandes, wie in Babel selbst die Erwartung einer bevorstehenden Rückkehr der jüdischen Gola entstehen konnte. Für Zedekia aber, der sich weder von jener Hoffnung noch von dieser Erwartung viel versprechen konnte, war es, da beide ihn verdächtigen mussten, das Klügste, Nebukadnezar in diesen bedenklichen Tagen seiner Treue zu versichern. Jetzt konnte er sich die Abweisung der Gesandten seiner Nachbaren anrechnen lassen. Eleasa, ein Sohn Schafans, ist einer der Gesandten. Vielleicht ist der Vater Gemarjas, des andern Gesandten, der an der Einführung des Deuteronomiums beteiligte Hilkia. Dann bekämen wir einen kleinen Einblick in den Hofstaat, mit dem sich der Sohn Josias umgeben hatte. Es befanden sich darunter dem Jeremia nicht abgeneigte Männer.

„Zedekias Gesandte nahmen gern einen Brief mit, wenn er die Exulanten zur Ruhe ermahnte" (Duhm S. 229). Als Jahwes Ratschluss verkündigt Jeremia ihnen, dass sie sich in dem fremden Lande heimisch machen sollen; es soll ihr zweites Vaterland werden. Allerdings wird es dereinst anders werden. Jetzt ist die Zeit der Wehen angebrochen, die, wie eine uralte Meinung geht, 70 Jahre andauert. Nach diesen Tagen werden die Heilsgedanken Wirklichkeit. Doch muss man darum auch im fremden Lande zu Jahwe beten.

Zu beachten ist, wie richtig und nüchtern Jeremia die Lage überschaut. Hier scheint nicht ein Profet, sondern ein kühl denkender Wirklichkeitsmensch zu sprechen, ein Mann, der nur das Mögliche ins Auge fasst, während jene Exulantenschar

in der Fremde, die noch nicht daran gedacht hat, das Land, das man ihr angewiesen, in Angriff zu nehmen, die immer noch auf ein Eingreifen Jahwes harrt, allein enthusiastische Gedanken verfolgt. Und es ist auch etwas Wahres an diesem Anschein. In die profetische Begeisterung greift bei Jeremia die religiöse Reflexion auf Grund persönlicher Erfahrung ein. Er schaut Gesichte, er hört Jahwes Stimme. Aber was sie ihm auch sagen mögen, er sagt es so wieder, dass man das Ich, durch das es hindurchgegangen, dabei nicht übersehen kann: man erfährt etwas von seiner Religion, von seiner Sittlichkeit. Das Jahwewort weist die Gola an, in der Fremde dem Volksglauben zum Trotz, dem Gott nur der Landesgott war, an Jahwe festzuhalten, wenn man auch um eine andere Heimat sich sorgt. Aber persönliche Erfahrung des Profeten giebt dieser Weisung Form und Ausdruck: »betet für das fremde Land zu Jahwe!« Er weiss es, dass Jahwe ihn begleitet, wohin immer er geht, dass Jahwe ihn hört, wo immer er zu ihm betet, dass Jahwe ihm erscheint, dass er ihn erlebt, wo immer er weilt. Und weil dort, wo persönliche Erfahrung spricht, stets Wirklichkeitssinn ist, Unmögliches nicht in Frage zu kommen vermag, so erscheint der Profet Jeremia als ein Wirklichkeitsmensch, so kann sein Enthusiasmus nicht leere Träume, unerfüllbare Hoffnungen erzeugen. Und wenn man fragt, wie er über Deuterojesaia geurteilt hätte (Duhm S. 225) so wird man eine Antwort darauf finden, wenn man abmisst, wieweit hier und dort dem profetischen Erleben persönliche Erfahrung Form und Ausdruck giebt.

Welchen Anteil bei Jeremia an einer Friedensweissagung jenes Erleben und diese Erfahrung haben, das lehrt sein Brief. Es wäre falsch, ihm diese Friedensweissagung überhaupt abzusprechen. Wir wissen zwar nur aus späteren apokalyptischen Schriften Näheres über die Dauer der Wehen, die über die Welt hereinbrechen. Aber das kommt daher, dass wir dort, nachdem die Profetie Jahrhunderte hindurch bestanden, die Hoffnungswelt gleichsam systematisch dargestellt finden, während sie vorher dem jeweiligen Anlass entsprechend immer nur einen Teil von dem grossen Gemälde der Endzeit aufrollt. Zur Zeit der Profeten wird das, was die Wissenschaft der Apokalyptik darstellt, noch in andern (Priester- ?) Händen gelegen haben.

Die entschlossene Aneignung dieser »Wissenschaft« und ihres Stiles durch den Profetismus gehört einer späteren Zeit an. — Ist also die »Friedensweissagung« solange für echt zu halten, als man das Gegenteil nicht beweisen kann, so lässt sie uns zunächst in die Hoffnungswelt des Profeten blicken. Auch ihm hat es ein Gottesspruch bestätigt, dass auf die Zeit, da das Chaos mit Babels Kriegsscharen hereinbrach, da Jahwes Tag schrecklich und furchtbar aufging, der Gottesfriede kommen werde, dass Jahwe noch gute Gedanken, Gedanken des Heils über sein gerichtetes Volk habe. Aber so fest ihm auch die Hoffnung durch den Gottesspruch geworden, so froh sie ihn, der sein Volk inbrünstig liebte, machen musste, ihm knüpft sich wie selbstverständlich die Erscheinung Jahwes zum endlichen Heile an die Bedingung entschlossenster Hingabe an ihn: »wenn Israel ihn sucht von ganzem Herzen, dann wird er erscheinen«, wie in der Vorzeit, da er die Erde gründete, über sie die Messschnur spannte und vor seinem Schelten die Wasser flohen. Nur für Jeremia war diese Bedingung selbstverständlich, nicht für die Heilsprofeten: ein Hananja teilte mit ihm die Hoffnung, doch er hoffte unbedingt auf Jahwes Einschreiten. Ihm war Jahwe der Heilige, der die Entweihung durch Fremde rächen muss. Jeremia hatte ihn auch als den Heiligen erlebt, aber als den Heiligen, dem gegenüber ein böses Herz nicht bestehen kann.

Der zweite Teil des Briefes zeigt uns, wodurch Unruhe und Aufregung unter den Gefangenen entstand. Es treten Leute in Jahwes Namen auf, die dazu noch ein unsittliches Leben führen. Sie haben gewiss in toller Schwärmerei zum Widerstande gegen die Anordnungen der Babylonier aufgefordert. Sie galten als Profeten, die Jahwe in Babel erweckt habe. Jeremia hat durch Jahwe Kunde von ihrer Lasterhaftigkeit, die bei solchen ihre Umgebung fascinierenden Leuten mit ihrer Schwärmerei oft verbunden ist, und die von der Unruhe, die bei den Exulanten herrschte, begünstigt wurde, von ihrem wahren Wesen und der ihnen drohenden Strafe.

Der Schluss des Kapitels giebt uns die Meinungsäusserung eines Mannes aus der Gefangenschaft wieder; es ist also eine Privatäusserung über Jeremias Brief. Die Mehrzahl der Exulanten wird also durch die Bestrafung der Aufrührer abge-

schreckt sein, die besonnenen Elemente werden vorläufig die Oberhand gewonnen haben. So hätte Schemaja nicht geschrieben, er hätte sich nicht an einen der obersten Tempelbeamten gewandt, wenn er nicht geglaubt hätte, man sei wie früher dort zum Einschreiten gegen Jeremia zu bewegen. Allein die Priester, die einst gegen den Profeten vorgingen, waren verbannt, die Priester, die jetzt amtierten, waren Zedekias Beamte: Zefanja liest Jeremia selbst den Brief vor. Hier haben wir sowohl einen indirekten Beweis dafür, dass man unter Jojakim gegen den Profeten eingeschritten ist, als auch ein direktes Zeugnis für die Richtigkeit der Bemerkungen über die Gesinnung der Priesterschaft unter Zedekia, die sich nach den beiden vorhergehenden Kapiteln ergaben. Der König hat sich allem Anschein nach mit den Priestern umgeben, die unter Jojakim wegen ihrer nicht gefälligen Gesinnung zurückgeschoben worden waren. Es waren jetzt Priester am Tempel, wie sie einst in der Begleitung Jeremias zur Gerichtsverkündigung vor das Scherbenthor gegangen waren.

3. Jeremias Trostspruch an Zedekia (34_{1-7}).

V. 1 besitzt keine genaue Zeitangabe: Nebukadnezar bestürmt Jerusalem. Noch genauer versuchen 6 und 7 den Bericht festzulegen. Aber wenn wir beachten, dass Jerusalem nach 1 belagert wird, so ist die selbstverständliche Angabe in 6, dass Jeremia in Jerusalem das Jahwewort Zedekia mitgeteilt habe, unnötig, ja, sie wird unmittelbar aus 1 erschlossen sein. Damit erledigt sich Duhms Fragestellung: »Hat Baruch vorher von einem längeren Aufenthalte Jeremias in Anathoth zu berichten gehabt?« (S. 279). Die Vermutung liegt mithin nahe, dass wir es in 6 und 7 mit einer Erläuterung der allgemeiner gehaltenen Angabe des V. 1 zu thun haben, die möglicherweise auf guter Kunde beruht. Auch der Text von 1 hat seine Geschichte: die LXX weist eine einfachere, natürlichere Lesart auf.

Ähnlich ist der Sachverhalt in 2. Zunächst ist אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל durchaus entbehrlich. Ferner ist וְאָמַרְתָּ nach הָלֹךְ, wie schon Giesebrecht bemerkt hat, »sehr umständlich« (S. 189); doch hat er sich nicht zu einer Streichung entschliessen können. Mir scheint es zuerst am Rande nachgetragen und dann doppelt in den Text zurückgekehrt zu sein. וּלְכָדָהּ ist nach der LXX vor וּשְׂרָפָהּ einzustellen. In 3 liest sie den Satz וּפִיהוּ אֶת־פִּיךָ יְדַבֵּר nicht. Ausserdem steht die Aufeinanderfolge der Suffixe bei פֶּה keineswegs fest. Dazu begegnen wir derselben Wendung 32_4.

wie sich später herausstellen wird, in einem sekundären Texte. Während Giesebrecht und Duhm folgern, dass die Worte in der LXX ausgefallen seien, liegt der umgekehrte Schluss näher, dass hier eine allmählich eindringende Redensart vorliegt: »Deine Augen sollen (LXX: seine) die Augen des Königs von Babel sehen (und sein Mund mit Deinem Munde reden)«. Duhm findet diese Worte tröstlich. Doch damit spricht er ihnen schon das Urteil; denn der Trost, den der Profet für den König nach dem schrecklichen Ende, das er ihm anzukündigen hat, noch besitzt, wird in 4 durch besondere Einleitung eingeführt. Aus den Worten Folgerungen über das Geschick Zedekias nach seiner Gefangennahme zu ziehen im Gegensatze zu dem Berichte, der von der Tötung der Kinder des Königs und seiner Blendung erzählt, ist daher nicht angängig. Das Zusammentreffen des Babyloniers mit dem wortbrüchigen Vasallen hat gewiss nichts von der Begegnung Wilhelms I. mit Napoleon III. nach der Schlacht bei Sedan an sich gehabt.

In 4 ist eine V. 5 erklärende und zusammenfassende Glosse in den Text gedrungen, die in der LXX noch fehlt: לא תמות בחרב. Ferner ist עליך unangebracht, mit LXX zu streichen. Auch 5 ist in der LXX einfacher und natürlicher. Sie liest כמשרפות und hat die Deutung von לפניך durch הראשנים, sowie אשר היו, das durch diesen Einschub notwendig wurde, noch nicht. Schliesslich wird נאם יהוה durch den vorhergehenden Satz, der genau dasselbe aussagt, als sekundär erwiesen.

Blicken wir zurück, so ist eine Textgestalt erschlossen, die vor die LXX zurückreicht. Von da aus ist eine allmähliche Auffüllung bemerkbar, die sich eine Verdeutlichung angelegen sein lässt. Das Profetenwort hat etwa gelautet:

2 *hinnè notén 'et-haʿîr hazzót bəjad-mélek babél,*
ukadáh uśrapàh baʾéš; 3 *wəʾattá lo-timmalét mijjadó:*
ki tapóś tittapéś ubjadó tinnatén ubabél tabó.
4 *ʾak šəmáʿ dəbar-jahwé, melék jəhudá! ko-ʾamár jahwé:*
5 *bəšalóm tamút; ukmiśrəpót ʾabotèk, hammlakím ləpanèk,*
ken jiśrəpu-lák wəhòi 'adón!' jispədù-lâk.
ki-dabàr 'aní-dibbartí.'

Der Spruch ist also in Versen von je 6, resp. 3 + 3 Hebungen abgefasst und wird von einem Dreier beschlossen.

Anstatt der Zeitangabe nach den Jahren Zedekias findet sich hier eine Datierung nach den geschichtlichen Vorgängen. Ich meine, dass sie ursprünglich ist. So wird die veränderte Lage deutlich hervorgehoben: die Babylonier stehen im Lande.

Jeremia wird von Jahwe mit einem Spruch an Zedekia geschickt. Duhm behauptet, dass der Profet nicht so einfach ‚zu

Zedekia' gehen konnte, da er nicht zu denen gehörte, die ,das Gesicht des Königs sehen'. Allein dieser Einwand ist wenig stichhaltig. Wenn Jeremia ein Wort an Zedekia hatte, so wird er schon Mittel und Wege gefunden haben, zu ihm zu gelangen. Obwohl Duhm sich den König so unnahbar vorstellt, so lässt er ihn doch schon hier vor dem Profeten die klägliche Rolle eines Menschen spielen, der in der Unterredung seine persönliche Unschuld nachweist, dem Männer wie Gedalja sie bezeugen. Später in der Sturm- und Drangzeit vor dem Ende hat Zedekia sich so benommen. Vielmehr lässt Baruchs Schilderung und Jeremias Spruch ganz andere Schlüsse über die geschichtliche Lage zu.

Zunächst ist es klar, wenn Jeremia einen Spruch tröstlichen Inhalts an den König erhält, so ist er schon vor dem Zusammentreffen mit ihm über seine persönliche Unschuld, über die Vorgänge unterrichtet, die zum Aufstande gegen Babel geführt haben. Gerade diese Bekanntschaft wird das den tröstlichen Ausspruch auslösende Moment für den Profeten gewesen sein. Es müssen sich also Ereignisse in Jerusalem abgespielt haben, deren Augenzeuge Jeremia gewesen. Nun wissen wir bereits, wie die Priesterschaft gesonnen war: sie war für die Unterwerfung unter Babel. Auch unter den schwierigen Verhältnissen während der Belagerung ist ein Priester der geheime Bote des Königs an den Profeten. Am Tempel scheint sich also nichts verändert zu haben. Andererseits habe ich gezeigt, dass unter Jojakim und mithin wohl auch unter Jojachin die Hofbeamten eine Stellung einnahmen, die nicht das volle Vertrauen des Königs besass. Die Familie Schafans besonders unterhielt eine nicht unwesentliche Verbindung mit Jeremia. Dieser ganze Kreis wurde mit Jojachin nach Babel geführt. So geschickt die Entfernung der Tempelpriesterschaft war, so gross war der Missgriff Nebukadnezars, als er diese Hofbeamten ebenfalls exilierte. Er gab seinen Vasallen Zedekia damit in die Hände von Leuten, die nicht fern von den jäh erregbaren Leidenschaften des Volkes standen. Er mochte bei der ersten Exilierung keinen Gedalja um sich gehabt haben. Andererseits aber weist uns die Anwesenheit dieses Mannes (39$_{11}$) und ähnlich denkender Leute (38$_{19}$) im babylonischen Lager, weist uns

die später hervortretende Nervosität, die überall Überläufer vermutet, darauf hin, dass wir vor dem Aufstande eine Zurück- und Verdrängung der Männer anzusetzen haben, die von der Empörung nichts wissen wollten. Als die Gesandten der Nachbarstaaten nach Jerusalem kamen, hat sich Zedekia im Verein mit diesen Leuten gegen diejenigen gehalten, die für den Abfall von Babel waren: sie sind seine Gesandten an Nebukadnezar. Im Gegensatz zu den Gesinnungsgenossen Gedaljas, die den in Jerusalem belassenen Rest der früheren Aristokratie dargestellt haben mögen, muss die Volkspartei — so können wir den Teil der massgebenden Persönlichkeiten in der Umgebung des Königs nennen, die, aus dem Volke hervorgegangen, sich auf das leicht erregbare Volk stützten — jetzt durch irgendwelche Einflüsse so sehr die Oberhand gewonnen haben, dass sie den besonnenen Gedalja und seine Anhänger aus den Hofkreisen hinaus in das babylonische Lager drängte. Vielleicht sind, durch Alarmnachrichten aus dem fernen Osten, wo sich die Exulanten noch lange nicht eingelebt hatten, bestimmt, Männer nach der Art Hananjas aufgetreten und haben das Volk erregt. Dieses hat dann die aus ihm hervorgegangene, von ihm abhängige Partei der Hofleute bestürmt, die wieder solchen Anregungen um so eher nachgegeben haben mögen, als Nachrichten aus Ägypten der Empörung Gelingen verhiessen.

Unter Jojakim beherrschte die Tempelpriesterschaft das Volk. Die Verhältnisse haben sich also wesentlich geändert. Die Tempelpriester waren jetzt nicht populär; sie waren nicht hierarchisch, sondern profetisch gesinnt. Den bisher am Tempel geübten, volkstümlichen Opferkultus hatten die Babylonier verboten und durch Wegführung der hl. Geräte unmöglich gemacht. So war es der Volkspartei ein Leichtes, den Priestern das Volk aus den Händen zu ziehen. Wiederherstellung des alten Kultus war ihre Losung, die ihr die Herrschaft über das Volk verlieh.

Der Gottesspruch Jeremias an Zedekia setzt voraus, dass der König in gewisser Weise unschuldig war, dass ihm aber gleichzeitig Hoffnungen auf Erfolg des Aufstandes gemacht wurden: er mag sich zu seiner Beruhigung Profeten haben anhören müssen, die von der Uneinnehmbarkeit Jerusalems

schwärmten. Solcher angenehm klingenden Glücksverheissung gegenüber stellt der Profet den ganzen Ernst der Lage dar: Jerusalem — so raunt ihm Jahwes Stimme — wird fallen und brennen, der König wird gefangen nach Babel gebracht. Doch auch hier bemerkt man die Hoffnungsfreudigkeit Jeremias: er erwartet, dass Zedekia glimpflich behandelt werden wird. Nicht Mitleid mag ihm in erster Linie solchen Trost eingegeben haben; ich meine, er hat noch immer gehofft, seinen König zur Umkehr zu bewegen, dass er dem Babylonier die Thore bedingungslos öffnete. Wenn man ihm den Vätern gleich dereinst das Klagelied singen sollte, so musste jeder an eine Totenfeier in Jerusalem denken. Indem der Profet seinem Fürsten Jahwes Friedensgedanken enthüllt, hofft er, dass er auf sie eingehen, selbst den ihm jetzt noch unausgesprochen gewiesenen Weg einschlagen werde.

4. Der Bruch des Gelübdes, die hebräischen Sklaven freizulassen (34 8—22).

Man wird Duhm zugeben, dass die Darstellung in 8 ungeschickt ist. Allein ich kann sie trotzdem Baruch nicht absprechen. Die Zeitangabe, dass Zedekia einen Vertrag mit dem Volke geschlossen habe, sollte ursprünglich das Jahwewort an den Profeten einleiten. Aber nachdem dieser Satz geschrieben war, ergab sich die Notwendigkeit, um das Wort überhaupt verständlich zu machen, noch den Bruch des Vertrages zu erzählen. So wird die Darstellung nicht ungeschickter, als sie 36 8. 9 ist. In 8b ist אשר בירושלם und להם ein kommentierender Zusatz, den die LXX noch nicht hat. Auch in 9b wird man am besten ihr folgen und mit Duhm lesen לבלתי עבד איש מיהודה. Zu einem ähnlichen Sinne kommt Giesebrecht, indem er עוד statt ביהודי einsetzt und die beiden letzten Worte des hebr. Textes streicht: »sie nicht mehr zu Sklavendiensten zu zwingen«. 10ff. ist, wie Duhm richtig gesehen hat, durch eine spätere Auslegung unseres Textes, die hier die Befolgung eines deuteronomischen Gebotes gefunden zu haben glaubte, veranlasst. Dem letzten Ausläufer dieser Auslegung begegneten wir bereits in להם 8b. In der LXX hat sie noch nicht bis hierher sich geltend gemacht. Ursprünglich ist daher ihr Text, nicht der hebr., wie Giesebrecht behauptet.

Jeremias gegenwärtige Rede zerfällt in zwei Teile. Zunächst erhält der bisher geschilderte Vertrag Zedekias mit dem Volke eine ganz andere Bedeutung. Er wird, wie schon erwähnt, als Befolgung eines

deuteronomischen Gebotes dargestellt. Duhm hat darauf hingewiesen, dass dieses Gebot hier nicht in Frage kommen kann. Hier liegt ein einmaliges, durch gemeinsames Übereinkommen beschlossenes Vorgehen vor, während nach jenem Gesetz, »wenn es befolgt wurde, die Freilassung hebr. Sklaven so zu sagen jeden Tag vorkam, wie bei uns jeden Tag Quittungen geschrieben und Hypotheken gelöscht werden« (S. 280). Mithin haben wir es hier mit einer kommentierenden Auffüllung zu thun, die den Text missverstanden hat. Bemerkenswert ist die Angabe des Kommentators über die Art und Weise, wie er sich den feierlichen Vertrag geschlossen denkt. Vielleicht hat er mit dieser Darstellung nicht unrecht. Sein archäologisches Wissen war daher grösser als sein Textverständnis, ja, mag seine Missdeutung verschuldet haben.

Ist uns des Profeten Jahwewort noch erhalten? Nach Duhm hätte Jeremia, »wenn er sich in die Sache eingemischt hat, gegen die Selbstsucht protestiert . . . er wird die grausame Rücksichtslosigkeit gegen die armen Hungerleider getadelt haben« (S. 282). Interessant ist an dieser Vermutung, dass darin zugegeben wird, dass unser Profet so zu sagen als Strafprediger aufgetreten ist. Man versteht es daher nicht, wie Duhm vorher eine Strafpredigt wie Kap. 7 als sekundär erklären kann. Aber da uns hier eine Predigt solches Inhalts nicht erhalten ist, so sind wir vor die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, ob nicht ein anderes noch vorhandenes Wort von ihm gesprochen ist. Diese Untersuchung hat sich von dem ersten Teil der überlieferten Profetenrede an den zweiten zu wenden.

Hier fällt zunächst das Wortspiel auf, das Duhm auf die Formel gebracht hat: »Weil das Volk die Sklaven nicht hat laufen lassen, wird Jahwe es laufen lassen für das Schwert u. s. w.« (S. 283). Zunächst braucht nicht, wenn das Wortspiel unmöglich ist, dieser ganze Satz sekundär zu sein. Dann ist es klar, dass 17a etwas als nicht geschehen bezeichnet, was doch geschehen ist: die Freiheit für die Sklaven ist ja ausgerufen. Dieser Teil und damit das Wortspiel ist also Erzeugnis eines Späteren, der das zunächst dunkle Wort von der Freiheit, die Jahwe für sein Volk ausruft, durch Zurückweisung auf die vorher erzählte Geschichte beleuchten wollte. Jenes Wort bedurfte aber für einen, der die Ereignisse sämtlich miterlebt hatte, keiner Erklärung. Mithin haben wir in dem Satze: »Sieh, ich rufe für Euch Freiheit aus« das echte Profetenwort zu erblicken: Jahwe entlässt das Volk aus dem Dienstverhältnis, in dem es zu ihm steht. Das Wort ist abgeschlossen durch נאם יהוה. Dieser formelle Abschluss macht es schon an sich unwahrscheinlich, dass es eine Fortsetzung gehabt hat. Und in der That ist diese Fortsetzung nichts anderes als eine kommentierende Auffüllung. Was bedeutete es — so hat sich ein späterer Leser gefragt — für das Volk in jener Zeit, wenn Jahwe ihm das Dienstverhältnis aufkündigte? Und er hat geantwortet: nun sind statt Jahwes, der ein

gütiger Herr war, die finstern Gewalten Herrscher des Volks: Schwert, Pest und Hunger, nun fällt es in die Hand seiner Feinde, seine Leichen werden den Vögeln des Himmels und dem Getier des Feldes zur Speise. Nun kehrt das babylonische Heer, das abgezogen ist, wieder zurück, um Jerusalem niederzubrennen. — Wir sehen, dass hier der Kommentator den Profeten richtig verstanden, dass er auch die historische Situation treu wiedergegeben hat.

Überblickt man das so erschlossene Jahwewort:

ḥinnì qoré lakèm darór — nə'ùm jahwé.

so erkennt man in ihm den echten Profetenspruch, kurz, zunächst dunkel und rätselhaft und doch grell die Lage beleuchtend. Es ist ein Vers mit 6 Hebungen, langsam und getragen gehalten. Es ist vielleicht das letzte Wort Jeremias gewesen, das er selbst öffentlich und frei zu Jerusalems Bürgern hat reden können. Die eigenartige Form weist wohl darauf hin, dass er nicht mehr ohne Lebensgefahr eine längere, offene Rede wagen durfte.

Der Kommentator hat mit Recht den Profetenspruch in die Zeit des Abzugs der Babylonier verlegt. Welche Gründe sind für Zedekia massgebend gewesen, jenen Vertrag mit dem Volke zu schliessen? Duhm vermutet, dass man die Stadt von einer Menge unnützen Volkes befreite und so den einen oder andern, der keinen eigenen Herd mehr hatte, für die Verteidigung der Stadt gewann (S. 281). Allein um unnützes Volk aus der Stadt zu schaffen, dazu brauchte man nicht den feierlichen Abschluss eines Vertrages. Und ob bei der Verteidigung ein Sklave oder ein freier Mann ohne Herd und Heim sich tüchtiger zeigt, darüber lässt sich streiten. Es wird daher für diese Freilassung wohl ein religiöses Motiv bestimmend gewesen sein. Vor den Thoren stand der Feind, so kam man auf den Gedanken, Jahwe ein Übriges zu thun und ihm zu Gefallen die geknechteten Volksgenossen freizulassen. Er werde — das war die stille Voraussetzung solches Beginnens — sich für dieses opus supererogativum schon erkenntlich erweisen. Und in der That — der Babylonier zieht ab: da holt man schleunigst die entlassenen Sklaven zurück. Nun braucht man die Gottheit nicht mehr, wohl aber die Knechte. Da tritt der Profet auf und verkündigt, dass jetzt erst Jahwe zu handeln beginne, jetzt wird auch er ein Band lösen — das Band, das das Volk mit ihm verbindet. Das Volk glaubt sich mit Jahwe

auf Leistung und Gegenleistung hin verbunden, der Profet fühlt, dass Jahwe mehr fordert als Opfer, — sittliches Handeln! Für seinen Gott hat die Freilassung der Sklaven nichts zu bedeuten, wohl aber ihre widerrechtliche, hartherzige Zurückbringung.

Auf die sozialen Verhältnisse der damaligen Zeit wirft unsere Geschichte ein grelles Licht. Es giebt eine Menge hebräischer Sklaven und Sklavinnen. Der freie Bauernstand hat sie geliefert. Mancher Bauer — so sagt Duhm S. 281 — wird durch die Assyrer, Ägypter, Chaldäer ruiniert worden und in das Schuldbuch eines Hauptstädters gekommen sein, um zuletzt, wenn sein Besitz die Schulden nicht mehr deckte, diese in persönlicher Dienstbarkeit abzahlen zu müssen. Aber der Ruin, den die Kriege und die Verheerungen brachten, trägt nicht allein die Schuld; ebenso wird die Verschwendungssucht auch bei den Bauern allmählich eingezogen sein. Von oben her gab man das Beispiel, diesen Kreisen kam der Zoll, den die Ägypten und Arabien mit dem Norden und Osten verbindenden Karawanen zahlen mussten, kamen die Erträge aus dem Landbau und Handel zuerst zu Gute. Und brach dann wirklich eine Krisis aus, so hatte trotzdem der untere Stand, der angesessene Bauer die Kosten zu tragen. Von diesem Stande kann man etwa dasselbe sagen, was ein gründlicher Kenner Ägyptens von seinen heutigen Bewohnern sagt: Der ägyptische Bauer . . . pflügt und erntet, er arbeitet und erwirbt, aber der gewonnene Piaster bleibt selten sein Eigentum und er muss die Früchte seiner Arbeit den Mächtigen seines Landes überlassen (Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum I S. 58). Daran hatte die Verschiebung im Besitz, die die Exilierung unter Jojachin brachte, anscheinend wenig geändert. Es hatte sich im Umsehen eine neue Klasse von Reichen gebildet, der es gelungen war, für wenig Geld oder oft wohl auch umsonst sich des Besitzes der Exulanten zu bemächtigen. Sie muss gleichzeitig die hebr. Sklaven der Weggeführten übernommen haben, oder sie hat es schnell verstanden, deren Verfahren gegen den kleinen Bauer anzuwenden.

5. Zedekias Gesandtschaft an Jeremia (37 1—10, 21 1—7).

Die Fortsetzung der Darstellung Baruchs findet sich Kap. 37. Die ersten beiden Verse sind aus dem Gefühl heraus entstanden, dass dem jetzigen Zusammenhange nach der Hinweis, dass die Geschichte sich unter Zedekia abgespielt hat, notwendig ist. So Zedekia vorzustellen, verbot der annalistische Stil. — Wir haben zu 37 3ff. einen Parallelbericht in 21 1—7. Während Stade die eine Geschichte durch die andere zu ergänzen suchte, hält Duhm 21 1—7 für »eine durch die Erzählung 37 1ff. veranlasste freie Komposition«, Giesebrecht beide Stücke für echt und zwei verschiedene Ereignisse behandelnd. Nach meiner Meinung liegt die Wahrheit mitten inne zwischen diesen drei Ansichten. Zunächst muss man die historische Möglichkeit zweier Gesandtschaften Zedekias an Jeremia zugeben; ferner ist es richtig, dass die geschichtliche Lage in 21 etwas anders als in 37 zu sein scheint. Gehen wir von diesen Einwendungen Giesebrechts gegen Stade aus, so müssen wir doch jenem entgegenhalten, dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass der König eigentlich in derselben Angelegenheit fast die gleiche Gesandtschaft an den Profeten geschickt hat, in *derselben* Angelegenheit, denn obwohl in 21 von einem ägyptischen Entsatzheere nicht die Rede ist, so muss die Hoffnung des Königs auf Abzug der Belagerer irgendwie begründet gewesen sein. Andererseits hat es sehr den äusseren Anschein für sich, wenn Duhm 21 für eine freie Komposition erklärt. Ausserdem »hat Stade auch nicht annähernd wahrscheinlich gemacht, warum der Diaskeuast in willkürlichster Weise einzelne Stücke aus Kap. 37 herausschnitt und nach Kap. 21 verpflanzte«. Frei komponiert aber ist in Wirklichkeit deutlich erkennbar nur die Antwort Jeremias in 21. Von V. 5 ab treffen wir auf geläufige Wendungen der Baruchs Werk für das Verständnis ihrer Zeit bearbeitenden Kommentatoren. Es wäre daher verfehlt, diese Rede als echt anzusehen und sie mit Kap. 37 zu verflechten. Es ergiebt sich also durch eine Kritik der bisher aufgestellten Meinungen folgender Sachverhalt: Die beiden Kapitel behandeln *scheinbar* zwei verschiedene Begebenheiten, 21 ist sicher *teilweise* eine freie Komposition auf Grund von 37. Es ergiebt sich mithin nicht die Frage, wie eine durch die andere Geschichte zu ergänzen sei, sondern was kann uns 21 für die Herstellung des ursprünglichen Textes, der in Baruchs Erzählung die Gesandtschaft Zedekias an Jeremia behandelte, nützen? Dagegen ist die von Giesebrecht angeregte Frage, warum der Bericht über eine einzige Begebenheit im Jeremiabuche zweimal gegeben wird, dahin zu beantworten, dass man die Erzählung Baruchs in Kap. 37, nachdem man sie entsprechend variiert hatte, als Einleitung für einen grösseren Teil verwandte.

Juchal und Paschchur »sollte man nach 21 1 37 3 für Freunde des Profeten halten« (Duhm S. 302). Wenn sie später nach dem hebr.

Texte in 38_1 sich als Feinde Jeremias zeigen, so folgt daraus noch nicht, dass 21 und 37 »Midrasch sind«. Vielmehr weist die Thatsache, dass Paschchur ben Malkija 38_1 in der LXX fehlt, darauf hin, dass der Text auch seine Geschichte hat. Paschchur ben Malkija gehört also nicht zu den Feinden Jeremias; der hebr. Text hat ihn dazu erst infolge einer Verwechselung mit Paschchur ben Immer (Kap. 20) gemacht. Er wird daher die zweite Person der Gesandtschaft Zedekias gewesen sein. Wir sehen also, dass in 21_1 uns die bessere Überlieferung erhalten ist: Zefanja, Masejas Sohn, der Priester, und Paschchur ben Malkija sind des Königs Boten. In 37_3 ist aus 38 Juchal ben Schelemja eingedrungen. 21 blieb wegen seiner grösseren Entfernung von 38 von diesen Einschiebungen bewahrt.

In 37_7 wird der Zweck der Gesandtschaft von Jeremia selbst bezeichnet: לדרשני, während doch ihr Auftrag nach V. 3 lautet: »Bete doch für uns zu Jahwe!« Man könnte schliesslich über diesen Widerspruch hinweggehen, wenn in 21_2 uns nicht ein mit der eigenen Angabe des Profeten übereinstimmender Auftrag der Königsboten an ihn angegeben würde: »Befrage doch Jahwe für uns — denn Nebukadnezar, der König von Babel, kämpft gegen uns — ob wohl Jahwe allen seinen wunderbaren Thaten gemäss an uns handeln wird!« Allerdings scheint es nach der gegenwärtigen Form dieses Auftrags, als ob »Jeremia in einsamer Abgezogenheit über dem Volk und seiner Zeit schwebe; man muss ihm erst sagen, was vorgehe, er soll für die anderen beten, als ob es ihn persönlich nichts angehe, er soll fragen, ob die Chaldäer abziehen werden, als wenn er nicht seit dreissig Jahren seine Meinung von dem bevorstehenden Geschick Judas ausgesprochen hätte und deswegen von aller Welt verflucht wäre, und der Abzug der Chaldäer soll durch ein Wunder bewirkt werden, wie nach jener Geschichte, die in der nachexilischen Zeit die Lieblingsgeschichte der Juden war, Sanherib plötzlich zum Abzug genötigt wurde, als ob Zedekia Jes. 37 ebenso wohl gelesen hätte wie unser Autor« (Duhm S. 169). Allein wenn wir beachten, dass in 37_3 der Auftrag sehr kurz lautet, so werden wir wohl von vornherein ein Gleiches für den ursprünglichen Wortlaut annehmen müssen, wie er nach 37_7 gefordert wird. So käme allein der erste Teil von 21_2 in Betracht. Und in der That ist die Mitteilung, dass Nebukadnezar vor den Thoren stehe, nichts anderes als eine Vergegenwärtigung der geschichtlichen Lage durch einen späteren Kommentator. Den gleichen Ursprung hat auch der dritte Teil von 21_2. Hier sagt einer, der sich nach seinem Gutdünken die stille Hoffnung Zedekias ausmalt, seine Meinung darüber. Durch diese späteren verdeutlichenden Zusätze wird jener Anschein erweckt, dem Duhm in so drastischer Weise Ausdruck gegeben hat. Solche Zusätze bewirkten zugleich, dass sich das Bild der alten Profeten allmählich verschob.

Ähnlich wie 21_2 ein späterer Leser sich die geschichtliche Lage

einnotiert hat, so ist dies auch in 374.5 geschehen. Die eigentümliche Verwirrung, die im Jeremiabuche durch die Anordnung der verschiedenen Stücke nach sachlichen Gesichtspunkten entstanden ist, machte es in der That oft notwendig, dass man sich über Ort, Zeit und die näheren Umstände einer Begebenheit aus dem weiteren Zusammenhange Aufschluss holte. Dann wollte man den glücklich gefundenen Aufschluss nicht wieder preisgeben, sondern trug ihn in den Text ein.

In V. 6 fehlt הנביא, in 7 אלהי ישראל wohl mit Recht in der LXX. Ebenso ist ihr Wortlaut, der dem Jeremia gewordenen Auftrag, Jahwe zu befragen, entspricht, dem hebr. Texte vorzuziehen. Hier liegt eine Weiterbildung im hebr. Texte, nicht eine willkürliche Textverwandlung der LXX, wie Giesebrecht es annimmt, vor. 9 ist schon durch die besondere Einleitung als etwas Neues in der Rede Jeremias gekennzeichnet. Hier wird versucht, die Stimmung der Jerusalemer, die der Profet durch seinen Gottesspruch bekämpft, wiederzugeben. Wir haben es also hier mit einem erläuternden Zusatz eines Späteren zu thun. Sehr glücklich ist die Konjektur Duhms in 10: הכו גם für הכיתם. Die jetzige Lesart ist durch den Einschub von 9 verschuldet. Ebenso ist ההלחמים אתכם nicht ursprünglich: die Chaldäer kämpfen ja gegen die Ägypter und sind von Jerusalem abgezogen! Auch diese Worte kommen auf die Rechnung von 9[1]). Auf denselben Ergänzer geht sicherlich auch die Erläuterung von ושבו על durch ונלחמו in 8 zurück.

Der Profetenspruch mag etwa gelautet haben:

7 *[hinné]*[2]) *hél-parȝó, hajjosé lakém laȝezrá šáb lěérṣ miṣráim,*

8 *wěšabú hakkasdím ȝal-haȝír hazzót ulkadúh usrapúh baés.*

10 *ki-'im hukkú gam-kol-hél hakkasdím wěnišarú[-bam]*[3]) *'anaším madukkarím,*

'íš běohló[4]) *jaqúmú wěsarapú 'et-haȝír hazzót baéš.*

Es sind Verse mit je 4 + 3 Hebungen.

---

1) Cornill hat versucht, durch Umstellung der einzelnen Verse einen besseren Zusammenhang herzustellen. Allein ich meine, die Annahme, die ich oben vorgetragen habe, dass die V. 1, 2, 4, 5 u. 9 das Werk späterer Kommentatoren unserer Erzählung seien, löst die Schwierigkeiten völlig, die bei Cornills Vorschlag immer noch bestehen bleiben. Vor allem bleibt ja in jedem Falle unerklärt, warum man die Umstellung vorgenommen hat.

2) Soll »besondere Aufmerksamkeit für das folgende wecken« (Sievers, S. 362).

3) בם, ein erläuternder Zusatz.

4) Das Metrum zeigt, dass die Accentuation im Rechte ist, wenn sie den Athnach unter מדקרים setzt. Ich halte אלה der LXX hinter באהלו für eine Dittographie.

Baruch teilt uns selbst nichts über die geschichtliche Lage mit. Er hat dies jedenfalls selbst für unnötig gehalten, da der folgende Gottesspruch, auf dessen Mitteilung er allein Gewicht legt, genügend Licht verbreitet. Von Ägypten her ist ein Hülfsheer im Süden erschienen, das die Babylonier zum zeitweiligen Aufgeben der Belagerung nötigt. Die brennende Frage ist, ob dieses zeitweilige Aufgeben ein endgültiges sein werde. Bejaht hat sie gewiss jeder Volksprofet. Und die Reichen haben dementsprechend sich wieder eingerichtet, die ihnen unentbehrliche Dienerschaft zurückgebracht.

Schon bei dem vorigen Berichte musste es auffallen, dass der König, der die Anregung zu der Sklavenentlassung gegeben hat, jetzt nicht dem Beispiel seiner Hofbeamten folgt und seine Knechte wieder zurückholt. Man hat gewiss auch in diesem Punkte über seinen Kopf hinweg gehandelt. Das wirft wenigstens ein vorteilhaftes Licht auf den so schwächlichen Mann. Er für seinen Teil hält an dem Vertrage fest, ja, er blickt ernster in die Zukunft: er schickt trotz des Freudentaumels, der ihn mitreissen will, zu Jeremia.

Zefanja ist der eine Bote, den wir im Anfange der Regierung Zedekias dem Profeten nicht abgeneigt gefunden haben. Sein Genosse ist gewiss auch ein Priester. Darauf weist sein Name hin. Der König hätte gewiss diese Gesandten nicht gewählt, wenn er ihrer nicht sicher gewesen wäre und in ihnen nicht gleichgesinnte Leute gewusst hätte.

Was bedeutet der Abzug der Chaldäer? Des Profeten Antwort ist: Er hat gar keine Bedeutung. So fest ist Jeremia davon überzeugt, dass er einen wunderbaren Vorgang für den Fall erwartet, dass der Ägypter unten im Süden die Schlacht wagt und gewinnt. Dann sollen die verwundeten Babylonier sich noch aufzuraffen vermögen, um Jerusalem einzuäschern.

6. Jeremias Verhaftung und Einkerkerung (37_{11-21}).

Statt והיה ist ויהי zu schreiben (Kautzsch, hebr. Gram. § 112, 6, b γ). In 12 sieht Duhm wohl richtig in לחלק משם einen terminus technicus. הנביא fehlt in 13 mit Recht in der LXX, ebenso ירמיהו in 14a, 16b und der Titel Zedekias in 17a. Dasselbe gilt von בביתו in 17a und dem zweiten ויאמר in 17b, dem Namen Zedekias in 18a. Dass 19 ein Zusatz

ist, hat Duhm erkannt. Ein Späterer, dem jedenfalls die Befragung Jeremias durch den König wunderlich vorkam, hat durch diesen Ausruf seine Meinung zum Ausdruck gebracht. In 20 ist שמע־נא durchaus unnötig und störend, während in 21 a die Namen Zedekias und Jeremias erst nachträglich eingesetzt sind.

Der Gottesspruch Jeremias ist ein Vers mit drei Hebungen:

[17]*bəjad-mélek babél tinnatén!*

Wieder mit einer Datierung nach dem Ereignis, das stattgefunden hat, beginnt Baruch. Jetzt erfahren wir erst aus seinem Munde, dass die Chaldäer vor den Ägyptern abgezogen sind. Wir sehen daraus, dass es ihm nicht sowohl auf die Darstellung der grossen Begebenheiten jener Zeit, als auf die Schilderung der Worte und Thaten seines Meisters ankommt. Jeremia will sich ins Land Benjamin begeben. Seine Absicht ist, dort eine Erbschaft anzutreten. Er wird daran verhindert. Was weiter aus seiner Erbschaft geworden ist, das hat er uns selbst mitgeteilt.

Der Wachtmeister am Benjaminthore, der den Profeten verhaftet, ist ein Enkel Hananjas. Die Art und Weise, wie ihm Jeremia gegenübertritt, lässt vermuten, dass die beiden schon vorher einander nicht unbekannt gewesen sind. Zudem ist es seltsam, dass sogar der Grossvater dieses Mannes angegeben wird. Vielleicht ist daher der Wachtmeister ein Enkel jenes Profeten Hananja, der im vierten Jahre Zedekias mit Jeremia zusammengestossen. Dann würde in der Antwort des Profeten auf die ausgesprochene Verdächtigung hin zugleich die Erregung darüber zum Ausdruck kommen, dass hier der erste, beste Anlass von dem Enkel als Gelegenheit zur Rache benutzt wird. Wir würden aber auch einen Einblick in die Zusammensetzung der Hofbeamten bekommen. Es müssen Leute von der volksaufwieglerischen Gesinnung Hananjas gewesen sein, die seinem Enkel ein höheres Kommando in der Stadt verschafft haben. Und diese Vermutungen werden noch durch das Verhalten der Fürsten gegen Jeremia bestätigt. Sie schenken ohne weiteres der Anzeige ihres Vertrauensmannes Glauben und legen den Profeten in das für diese Zeit hergerichtete besondere Gefängnis. Dass es nötig gewesen war, einen besonders sicheren Kerker für Gefangene dieser Art zu schaffen, zeigt uns, dass

es eine grosse Partei gegeben haben muss, die gegen den Krieg gewesen. Diese Leute sammelt man, soweit sie sich nicht schon vorher in Sicherheit gebracht, in den Gewölben des Staatsschreibers, sobald sie eine Gelegenheit geben, sich erkennen zu lassen. Auch von hier aus gewinnen wir also einen Beweis für die früher ausgesprochene Vermutung, dass eine Revolution plötzlich die besonnenen Elemente aus den leitenden Kreisen weggefegt haben muss. Wo man selbst den festen Boden schwankend gemacht hat, dort hegt man wieder gleich den schwersten Verdacht gegen jeden, der den unsicheren Grund, auf dem man nun stehen muss, nicht behutsam behandelt.

»Viele Tage« vergehen unten in den Gewölben dem Profeten. Das sind wieder Stunden gewesen, wo er aufschrie zu Gott, wo die Schmach, die man ihm angethan, die dem antiken Menschen so furchtbar ist, die bittersten Fragen ihm aufdrängte. Da lässt Zedekia ihn heimlich holen. Nun, nachdem seine Hofbeamten über Jeremia zu einem abschliessenden Urteil gelangt sind, darf der König keine Boten mehr senden, jetzt schleicht sich sein vertrautester Sklave hinunter in das Staatsgefängnis und führt den Geächteten durch Hinterthüren und auf Hintertreppen zu dem Fürsten. Der Auftritt zwischen König und Profeten giebt ein gewaltig ergreifendes Bild ab, das Duhm so trefflich gezeichnet hat, dass ich seine Worte hierher setzen will: »hier der Prophet, entstellt von den Misshandlungen, der Kerkerluft und den Entbehrungen, aber festhaltend an seinen Vorhersagungen, ohne ein Scheltwort für seine Verfolger, standhaft ohne Trotz, ohne Schwärmerei, ohne Fanatismus, schlicht, menschlich milde und demütig, dort der Herr König, der offenbar wider seinen Willen in das Kriegsabenteuer hineingerissen wurde, ängstlich auf des Märtyrers Lippen sehend, ob sie nicht ein günstiges Wort für ihn haben, heimlich mit dem Manne flüsternd, den seine Beamten wegen Landesverrats eingekerkert haben, schwach, ein armer Wicht, aber nicht schlecht, ein König, aber viel mehr gebunden, als der Gefangene, der vor ihm steht« (S. 301).

Auf seine Bitte hin wagt Zedekia ihn in den Wachthof der Königsburg bringen zu lassen. So befindet er sich in der Nähe des Königs; dort unten in den Gewölben konnte ein Wink

seiner Todfeinde ihn verstummen lassen. Hier wusste er wenigstens einen nahe, der ihn, solange es ging, beschützte.

Vielleicht war die Rückkehr der Chaldäer der Anlass, aus dem Zedekia Jeremias Meinung über die Zukunft hören wollte.

7. Jeremia in Lebensgefahr, seine Rettung durch Ebedmelech (38 1—13).

Das Fehlen von כל vor העם in der LXX beruht nicht auf einer Auslassung. Der Profet kann im Wachthofe nicht zu allem Volke, wohl aber zu dem gerade dort versammelten Volke reden. Es werden wieder zwei Reden Jeremias mitgeteilt. Die erste fordert die Leute geradezu auf, zu den Chaldäern überzulaufen. Nun darf man mit Duhm nicht von vorneherein einem Profeten solch ein Wort absprechen. Leute wie Jeremia sind Ausnahmemänner gewesen. Und besteht denn wirklich ein grosser Unterschied zwischen einem Gottesspruch, der Unheil dem eignen Vaterland verkündigt, der nach dem Glauben der damaligen Zeit das Verderben auf die eigenen Volksgenossen gleichsam herabzieht, und solch einer Aufforderung, zum Feinde überzugehen? Wenn die Profeten nicht so rücksichtslose Charaktere gewesen wären, die allem, was dem Volke heilig und wert schien, den Krieg erklärten, dann hätte man keinen Anlass gehabt, sie zu verfolgen und zu töten. Nach meinem Dafürhalten hat derjenige, der hier dem Jeremia solche Worte in den Mund gelegt hat, ein Gefühl für den Widerspruch gehabt, den diese Gottesmänner in ihrer Brust trugen. Ich halte also auch V. 2 für sekundär, aber nicht deswegen, weil andernfalls die Ankläger Jeremias im Rechte wären. Vielmehr sehe ich in diesem Verse die Meinung eines Späteren über die Gelegenheit ausgesprochen, bei der der Profet Worte wie 21 8ff. geredet hat. Dass V. 3 vor 2 die Ursprünglichkeit voraus hat, sieht man sofort daraus, dass man sich, um 2 für echt zu halten, erst umständlich eine Gelegenheit zu einer solchen Äusserung im Wachthofe ausdenken müsste. Entweder müsste man annehmen, dass der Profet selbst herausfordernd aufgetreten wäre. Aber daran ist nach der Art und Weise, wie er dem Könige für den Aufenthalt im Wachthofe verpflichtet war, nicht zu denken. Oder man könnte sich vorstellen, jemand hätte ihn heimlich über das für ihn in dieser Zeit erspriesslichste Verhalten befragt und, nachdem der Profet offen seine Ansicht in einem Gottesspruche gesagt, sei er hingegangen, den Todfeinden Jeremias den erhaltenen Rat zu verkünden. Aber auch diese Annahme wäre sehr schwierig. Dagegen werden die Soldaten dem Profeten oft Fragen vorgelegt haben, wie es wohl ausgehen werde, ob noch etwas zu hoffen sei, auf die er ihnen nach dem, was er geschaut hatte, die Antwort geben musste, wie sie in 3 vorliegt.

Wenn man חיל als eine eingeschobene Verbesserung ansieht — Nebukadnezar befand sich wohl nicht beim Belagerungsheere, darauf glaubt ein Späterer aufmerksam machen zu müssen — wenn man ferner ולכדה für eine nach früheren Mustern gebildete nachträgliche Zielangabe hält, die sehr leicht hätte noch weiter anwachsen können: ושרפה באש (vgl. 21 10), so erhält man einen Vers mit 6 Hebungen. Schliesslich wäre die Streichung von חיל auch nicht nötig.

ʾhinnatón tinnatén haʿîr hazzót bəjad-[ḥel] mélek babél.

Im folgenden stellen der hebr. und die von ihm abhängigen Texte gegenüber der LXX eine Erweiterung des ursprünglichen Wortlauts dar. Die Namen werden mit Vorliebe regelmässig eingesetzt. Bei der Textherstellung in 9 folge ich Duhm. Zunächst konstatiert er eine Textvermehrung zum Zweck grösserer Deutlichkeit im Hebr. Dann zeigt er, wie dieser und die griech. Übersetzung gemeinsam auf eine ältere Textgestalt zurückweisen, von der sie beide ausgegangen sind. Selbstverständlich »waren vier Männer genug, den Jer. aus dem Brunnen zu ziehen« (Duhm S. 304). In 11 besitzt die LXX wieder einen einfacheren Wortlaut; nur ist בחבלים notwendig. Zu grösserer Deutlichkeit hat der hebr. Text in unnatürlicher Weise die Aufforderung Ebedmelechs an Jeremia im folgenden Verse vermehrt.

Der Aufenthalt im Wachthofe führte Jeremia täglich mit der wechselnden Königsburgwache zusammen. Dadurch erhielt er Gelegenheit, wieder seines Profetenamtes zu walten. Er sagte auch hier ohne Rücksicht auf die Folgen sein Urteil über den Ausgang des Kampfes, den Jahwe ihn hatte schauen lassen. Dass solche Worte nicht dazu angethan waren, die Kampffreudigkeit zu heben, ist ebenso natürlich, wie das Verlangen der kampflustigen Fürsten, diesen unbequemen Mann aus dem Wege geräumt zu sehen, verständlich ist. Dass man sich doch noch in dieser Angelegenheit an den König wendet, zeigt uns, dass man sehr wohl über das eigenartige Verhältnis, das zwischen ihm und dem Profeten besteht, unterrichtet ist. Man hatte ihm, solange es ohne Schädigung der allgemeinen Stimmung geschehen konnte, das zweifelhafte Vergnügen, sich von Jeremia einschüchtern zu lassen, gestattet; man konnte dann billigen Trost spenden. Zedekia wagte es daher nicht seine eigene Meinung geltend zu machen. Wenn der hebr. Text im Rechte ist, was ich allerdings nicht glaube, so hätte er wenigstens mit einem schmerzlich ironischen Wort seine Zustimmung zu dem Ver-

langen der Fürsten begleitet: der König kann ja nichts gegen Euch ausrichten!

Nun konnten die Feinde Jeremias mit königlicher Erlaubnis den Henker spielen. Sie zogen es vor, den Mann, der ihren Händen ausgeliefert war, noch recht ihre Rache fühlen zu lassen: er sollte in der Cisterne auf dem Wachthofe verhungern. Vielleicht wollten sie so auch noch den armen, ohnmächtigen König, unter dessen Augen der Profet langsam hinsterben sollte, ärgern und ihn recht ihre Allgewalt fühlen lassen. Doch gerade dieser teuflische Plan wurde die Rettung ihres Opfers.

Duhm ist wohl im Rechte mit seiner Meinung, dass die Handlungsweise Ebedmelechs von den königlichen Frauen angeregt worden sei. Man darf besonders die Bedeutung der Königin-Mutter nicht vergessen (vgl. 13 18 ff.). Zedekia zeigt sich in den Traditionen seines Vaters Josia erzogen. Er ist zeitlebens ein Freund Jeremias gewesen. Wir dürfen daher ein Gleiches für seine Mutter Hamutal vermuten. Und wenn wir beachten, dass diese Frau auch die Mutter des nach Ägypten geführten Joahas gewesen ist, so kommen wir zu einem nicht unwichtigen Schlusse über die Gesinnung dieses unglücklichen Königs. Von hier aus bestätigt sich die Folgerung, die ich später von anderer Seite her über diesen Teil der judäischen Geschichte ziehen werde.

Im königlichen Palaste hat man noch nichts Näheres über die Gründe, die zum Einschreiten gegen Jeremia geführt haben, erfahren können. Der König ist jedenfalls gleich, nachdem er die Erlaubnis zum Profetenmorde gegeben hat, um die Ausführung nicht mit ansehen zu müssen, zu den Wällen gegangen. Man ist daher auf Vermutungen angewiesen: gewiss will man sich des Greises, der in dieser Zeit nichts nützen kann, der nur ein unbequemer Brotesser ist, entledigen. Ebedmelech soll für ihn ein gutes Wort beim Könige einlegen. Und Zedekia ist sofort bereit, obwohl er eben erst sein Urteil gesprochen, den Profeten zu retten. Er wagt diese selbständige Handlungsweise nur, weil er gesehen hat, dass er mit seinem Wohlwollen gegen Jeremia nicht allein seinen Hofbeamten gegenübersteht.

8. Die letzte Unterredung zwischen Zedekia und Jeremia (38 14—28).

In der LXX ist V. 14 um צדקיהו, ירמיהו הנביא und אל ירמיהו wohl mit Recht kürzer. Giesebrecht liest sehr ansprechend: מבוא השלישים und Duhm fügt hinzu (S. 305): Letzteres Wort »dient wenigstens in Nordisrael zur Bezeichnung gewisser Soldaten, die um den König sind; hier wird man unwillkürlich daran erinnert, dass nach II Reg. 11 5 ff. Königsburg und Tempel von drei Kompagnien bewacht wurden, obwohl der Zusammenhang zwischen jenem Wort und dem Zahlwort drei nicht sicher ist. Es könnte sein, dass eine grössere taktische Einheit gewöhnlich aus drei Zügen bestand«. Im folgenden sind wieder unnötiger Weise die einzelnen Namen grösserer Deutlichkeit wegen eingesetzt; dasselbe gilt von בסתר in 16. Der Relativsatz, der sich an האנשים האלה anschliesst, stellt eine bei den Ergänzern »beliebte Redensart« (Duhm S. 305) dar. In 17 erweckt mir שרי den Eindruck, als sei es die Einfügung eines Späteren, der bemerkt hatte, dass Nebukadnezar sich nicht beim Belagerungsheere befand. In 18 ist ואם לא תצא nach 17 vervollständigt worden (vgl. LXX). Dasselbe vermute ich auch von ושרפה באש. Nachdem in 17 diese Wendung gebraucht war, wurde im folgenden Verse dafür gesagt: »Die Stadt wird in die Hand der Chaldäer gegeben werden«. Ursprünglich lag also ein Wechsel im Ausdruck vor, der später durch die Einfügung aufgehoben wurde. מידם fehlt noch in der LXX. Mit ihr ist in 22 b das Hifil von טבע und רגלך als Acc. zu lesen. 23 ist wieder ein klassisches Beispiel für das Verfahren der Kommentatoren des Jeremiabuchs. Der Vers beantwortet die Frage, was wohl der dunkle Profetenspruch bedeuten möge. Die Frage wird aus dem vorhergehenden Gotteswort so beantwortet, als gäbe Jeremia selbst die Deutung seines eben vorgetragenen Wortes. Zugleich sieht man daraus, wie man über diese Sprüche, die wie dunkle Rätselworte klangen, nachgegrübelt und dann, wenn man ihren Sinn gefunden zu haben meinte, ihn darzustellen pflegte. Man sagte einfach: »der Profet hat gesprochen« oder »so sprach Jahwe«. Begünstigt wurde diese Art und Weise der Mitteilung eines Deutungsversuchs durch die doppelte Bedeutung von אמר, das sowohl »sagen« wie »denken« bedeutet. Man wird daher manches כה אמר יהוה, das unmittelbar einem Profetenspruche folgt, vorangeht oder eingefügt ist, einfach mit »so meint Jahwe«, »das ist Jahwes Meinung« wiederzugeben haben. Schliesslich ist noch hervorzuheben, dass 28 b in der LXX zwar fehlt, aber wohl absichtlich ausgelassen ist. Diese Worte gehören zu Kap. 39.

Der erste Profetenspruch hat etwa gelautet:

17 *ko-'amàr jahwé*[1]*): 'im jaṣò teṣé 'el-[śare] mélek babél,*

1) Die Attribute zu Jahwe fehlen in der LXX.

wәḥājәta-napšәk, wәhaẓir hazzōt lo tissārep-bā'ēš
wәḥājita 'attā ubetāk.

19 *wә'im lō-teṣē', wәnittәna haẓir [hazzot] bәjād hakkasdīm,*
wә'attā lō-timmalēṭ.

Der Spruch zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil besteht aus zwei Versen mit je 6 und einem mit 3 Hebungen, der zweite aus einem Sechser und einem Dreier. Der zweite Spruch lautete etwa:

22 *hinne kōl hannašīm, ['ašer] niš'arū bәbēt mélek jәhūdā,*
muṣa'ōt 'el-[šare] mélek bābēl wәhennā 'omәrōt:
ḥissitūk wajākәlu-lāk 'anšē šәlomāk,
hiṭbiẓu babbōṣ raglāk, nasōgu 'ahōr.

Er besteht aus 4 Versen mit je 5 Hebungen.

Duhm setzt unsere Geschichte in engste Verbindung mit der vorhergehenden: Zedekia will den Umstand, dass er Jeremia vom Tode errettet hat, dazu benutzen, ihn etwas zu fragen (S. 305). Ich kann mich dieser Meinung nicht anschliessen; vielmehr glaube ich, dass man über das Verhältnis der beiden Ereignisse nichts Bestimmtes aussagen kann. Unsere Geschichte scheint, besonders wenn man den zweiten Profetenspruch beachtet, kurz vor dem Ausgang sich abgespielt zu haben. Vielleicht weist auch die Anrede Zedekias an Jeremia darauf hin. Folgen wir dieser Annahme, so gewinnen wir einen ergreifenden Hintergrund für das Bild, das sich uns hier bietet.

Zum letzten Male schickt der König zum Profeten in grösster Heimlichkeit. Wer Augen hatte, zu sehen, sah das Ende. Auch Zedekia hatte es bemerkt. Seine letzte Hoffnung ist Jeremia. Vielleicht trägt der Greis noch ein gutes, tröstliches Wort mit sich herum. Die hoffnungsreichen Reden der Heilsprofeten machen auf ihn keinen Eindruck mehr, sie können ihn nicht über das, was er kommen sieht, hinwegtäuschen. Aber wenn jener Dulder im Wachthofe ein Wort der Hoffnung spräche, er, der als Unglücksbote bekannt ist, dem Worte würde er glauben. Vielleicht hat er an jenen Spruch im Anfange der Belagerung gedacht, als der Profet zu ihm gekommen war, nachdem er selbst die Zügel verloren und die guten Geister ihn verlassen hatten. Sagte jener Spruch nicht, man werde ihm einst das Klagelied singen?

»Verbirg mir nichts!« Der König will Jeremia alles ent-

locken, auch das Gute, mit dem er vielleicht noch zurückhält. Doch dieser prüft erst, wie Zedekia es meint. In solcher Zeit, in solcher Lage wird auch der Mensch, den man vorher genau kennt, unberechenbar; und nun gar ein orientalischer Herrscher. Wir, die wir die ganze Persönlichkeit des Königs zu überschauen vermögen, trauen ihm vielleicht das nicht zu, was Jeremia befürchtet. Eine seltsame Gewalt zog ihn immer wieder zu dem Greise hin, der in Jerusalem jetzt allein hätte froh gestimmt sein müssen, dem seine Jugendweissagungen nun Wahrheit wurden. Jeremia aber mochte noch nicht die Ereignisse der letzten Zeit übersehen; ihm hatte sich wohl noch nicht das Rätsel gelöst, dass er, eben noch vom König zum Tode verurteilt, auf Befehl desselben Mannes gerettet worden war. Wohl hat es zuerst den Anschein, als sei der rücksichtslose Profet ängstlich geworden; aber das ist nur ein Augenblick: »wenn ich Dir rate, so hörst Du nicht auf mich!« Das ist nicht mehr die Sprache eines Menschen, der sein Leben in der Hand dessen weiss, der vor ihm steht. Was sollen alle Gottessprüche! Sie werden ungehört verklingen.

Der König hat aufgehorcht. Es ist ihm klar geworden, dass der Profet einen neuen Gottesspruch hat. Er sichert ihm das Leben zu; ja, er ermannt sich, er will ihn auch nicht »jenen Männern« überliefern. Jene Männer sagt er. Er scheut sich, sie zu nennen. Nun weiss Jeremia: der König steht auch jetzt noch, wie früher, auf seiner Seite, von ihm hat er nichts zu fürchten; er ist wie im Anfang der Empörung, nur willensloses Werkzeug seiner Fürsten. — So knüpft der Profet seinen Gottesspruch an das Wort an, das er einst ihm gesagt hat, als man ihn zum Kampfe gedrängt. Was damals unausgesprochen geblieben ist, das sagt Jeremia hier klar und offen. Damals hatte die Not nicht darauf gedrungen, dass man über den tieferen Sinn, über die Mahnung, die in jenem Spruch gelegen, nachdachte; dann waren Tage gekommen, wo man die Not beendet wähnte, wo man des Profeten Mahnung vergessen hatte. Jetzt, wo man das Ende nahen sah, wirkte diese Mahnung vielleicht. Es mochte jetzt eine Stunde sein, wo man nicht vergeblich redet. Aber jetzt durfte sie nicht mehr in einem dunklen Wort geschehen: klar und deutlich weist darum der Profet auf die

beiden möglichen Wege hin: bedingungslose Übergabe und Hoffnung auf die Gnade der Babylonier oder verzweifelter Widerstand und das Ende.

Duhm nennt die Antwort des Königs auf den Gottesspruch »eine geschichtlich interessante Notiz« (S. 306). »Es gab Judäer, die nicht bloss aus Mutlosigkeit überliefen, sondern geradezu den Leitern des Krieges feindlich gegenüberstanden und sich gern an ihnen gerächt hätten. Leider lässt sich nicht mehr feststellen, ob es eine organisierte Partei war, die den Zedekia nicht als König wollte, oder nur solche Bürger, die sich früher dem Abfall widersetzt hatten und über ihren und des Landes Ruin erbittert waren«. So sehr ich diese Beobachtung für richtig halte, so scheinen mir doch die Folgerungen aus ihr nicht zuzutreffen. Ich habe bereits früher auf Hindeutungen auf einen Umschwung der Verhältnisse hingewiesen, der vor der Empörung stattgefunden haben muss. Im Anfang seiner Regierung sehen wir Zedekia in Verbindung mit der Familie Schafans, er hält es mit der Friedenspartei, am Tempel amtieren dem Jeremia nicht abgeneigte Männer. Seit dem Ausbruch des Aufstandes finden wir die Hofbeamten dem Profeten feindlich gesinnt, die Familie Schafans scheint ihnen nicht mehr anzugehören. Man sieht in Leuten wie Jeremia, sobald sie Miene machen, das Stadtthor zu durchschreiten, Überläufer. Hier hören wir von Judäern, die im Heere der Babylonier eine so freie Stellung einnehmen, dass man ihnen den gefangenen König überlassen würde. Gewöhnliche Überläufer behandelt man ganz anders. Weiter fürchtet Zedekia, von ihnen verspottet zu werden. Duhm liest daraus zu viel heraus, wenn er sagt, Zedekia fürchte, dass »sie sich gern gerächt hätten«. Vielmehr sieht man aus dieser Befürchtung des Königs, dass er sich ihnen einst nicht angeschlossen hat, sondern denen, die jetzt in der Stadt den Kampf aufs eifrigste betreiben. Sie werden ihm höhnisch sagen: Siehst Du, nun gehst auch Du den Weg, den wir von Anfang an Dir angeraten haben, den wir längst gegangen sind, den Du einst nicht gehen mochtest! Es ist also nicht »eine organisierte Partei, die Zedekia nicht als König wollte«, keine Revolutionspartei. Eine solche Partei, die den vom babylonischen König eingesetzten Fürsten nicht mochte, hätte sich schwerlich

in das Lager der Babylonier begeben, hätte schwerlich dort die Aufnahme gefunden, die jene Leute dort gefunden haben. Es ist vielmehr eine Partei, die den Krieg nicht wollte. Und sehen wir, welche Leute in Jerusalem jetzt nicht zu finden sind, so ist es die Familie Schafans, sind es die Leute, die dem Könige einst vor Jahren bei seiner Ablehnung des Planes eines allgemein-kanaanäischen Aufstandes zur Seite gestanden haben. So dürfen wir jene im Lager der Babylonier anwesenden Judäer, von denen Zedekia wie von einer bestimmten, dem Jeremia wohlbekannten Partei spricht, mit diesen Leuten identifizieren. Auch von hier aus bestätigt sich meine Annahme einer Zurück- und Verdrängung der für den Frieden stimmenden Kreise, einer Revolution, die diese Männer aus der Stadt zu den Chaldäern trieb.

So allein gewinnen wir auch ein befriedigendes Verständnis des Gottesspruchs, den Jeremia auf die Bedenken des Königs hin zu Gunsten einer Übergabe der Stadt an die Babylonier giebt. Man hat die Frauen, die beim Auszuge aus der Königsburg von Jerusalem singen, schamlose Megären genannt, hat ihr Lied für einen Spottgesang gehalten, ja, für des Profeten eigene Klage über das Schicksal seines Volkes. Duhm sieht in V. 21 und 22 »eine der merkwürdigsten Stellen in der profetischen Litteratur. Das Auffällige besteht darin, dass das Gesicht des Profeten ein hypothetisches sein und nur Geltung haben soll, wenn Zedekia sich weigert, sich zu ergeben. Merkwürdig wäre ausserdem, dass Jer., wenn man V. 22 wörtlich nimmt, das kleine Gedicht, das er die Weiber singen hört, in der Vision gleich fertig mitgeteilt erhalten hätte (S. 306).« Ich kann keiner dieser Meinungen beipflichten. Die Vision ist nicht hypothetisch. Eine solche Annahme berücksichtigte garnicht das eigenartige Wesen der Profetie. Jeremia, der unthätig im Wachthofe sitzt, der allmählich das Ende des Kampfes herankommen sieht, harrt in peinigender Aufregung auf seines Gottes Weisungen, die ihm Licht in die dunkle Zukunft, die er vor sich sieht, bringen sollen. Wohl hat er Anlass zum Triumphe, wenn Jerusalem fällt, wenn die Stadt brennt und der lange Zug der Judäer sich nach dem fernen Osten in Bewegung setzt. Und doch unerschütterlich ist gleichzeitig sein Glaube, dass das Ende der Wehen der Gegenwart Heil sein muss; Jahwe macht dann

das gute Wort wahr, dann erscheint er, seine Heilsgedanken zu verwirklichen, die er wohl weiss. Das ist der Jeremia, wie ihn Baruch bisher geschildert hat. Bald ziehen freundliche Bilder an seiner Seele vorüber: der König geht hinunter zum Babylonier und findet Gnade, die Empörer in der Stadt werden bestraft: die einst vor ihnen haben fliehen müssen, kehren zurück und mit ihnen der Friede, eine neue Zeit. Jetzt wieder klingt ihm ein Sang, Worte nach uralter Melodie, wie man sie bei der Klage nach der Niederlage anstimmt, in den Ohren, und er schaudert zusammen; denn er sieht, wie man die königlichen Frauen aus der Burg hinunter ins feindliche Lager führt und die Flamme hinter ihnen zum Himmel auflodert, er schaut den Brand der Stadt. So sind die Stunden, in denen Jeremia seine Gesichte schaut, seine Gottessprüche hört.

Der König hat dem Profeten eben auf seinen Rat entgegengehalten, dass er im Lager der Feinde den Spott der eigenen Landsleute zu finden fürchte. In echt antikem Gefühl ist ihm das ein furchtbarer Gedanke, furchtbarer noch als die Fortsetzung des Kampfes. Darauf entgegnet ihm Jeremia: Ich habe ein Gesicht geschaut, nach dem es dir keineswegs besser ergeht, wenn du den Kampf fortsetzest. Dann singen die Frauen deiner Burg, während sie gefangen fortgeführt werden, ein Klagelied. Auch sie reden davon, dass du deinen jetzigen Ratgebern dich hingegeben hast, dass sie dich überwältigt und schliesslich in den Sumpf gebracht haben, aus dem sie dich nicht zu befreien vermögen, dass du, am Ende von ihnen verlassen, allein dastehst. Die Frauen beklagen dasselbe, was Zedekia schlimmsten Falles im babylonischen Lager von den Judäern hätte hören müssen, dort als Vorwurf, hier als Klage. Für ihn selbst aber, der so schwach sich gezeigt, ist beides bitterer Spott. Auch diese Stelle spricht für meine Beurteilung jener Judäer, vor denen sich Zedekia fürchtet. Das Lied der Frauen ist also kein Spottgesang, auch nicht des Profeten Klage über das Schicksal seines Volkes; die Frauen werden sich selbst für höchst bedauernswert gehalten haben, dass es so hatte kommen müssen. Ja, es wäre von dem Profeten, der den König gern bewogen hätte, ihm zu folgen, nicht einmal geschickt gewesen, wenn er ihn durch die Darstellung seines Harems als einer Sammlung

herzloser Megären, die beim Übergang in die Hand der Feinde diesen zu Liebe den alten Herrn verspotten (Giesebrecht S. 209), von vornherein verstimmt hätte.

Welchen Eindruck die Worte Jeremias auf den König gemacht haben, sagt Baruch nicht. Dazu reicht das Schilderungsvermögen der Antiken oft nicht aus. Nur einmal hat Baruch deutlich den Versuch gemacht, solchen Eindruck zu beschreiben, und zwar, als Jojakim sich die Worte des Profeten vorlesen liess. Doch auch bei dieser Gelegenheit, die ein moderner Schriftsteller sich nicht hätte entgehen lassen, erhält man nicht eine Zeichnung der Seelenstimmung des Königs, sondern Baruch sprach nur sein Befremden darüber aus, dass Jojakim nicht Handlungen vornahm, die seine Stimmung äusserlich verraten hätten: man nahm kein Beben wahr, er zerriss nicht seine Kleider. — Gewiss haben die Worte Jeremias den König erschüttert. Von ihm hat man eine entschlossene That verlangt. Ein Mensch, der über einen starken Willen verfügte, wäre nun sofort hingegangen, sie auszuführen, oder er hätte sie rundweg abgelehnt. Aber ein schwankender Charakter wie Zedekia, muss erst Zeit zur Überlegung haben; er entschuldigt damit nicht nur vor den andern, sondern auch vor sich selbst seine Furcht. Aber in dieser Zeit vergewaltigt seine Angst nur die schwachen Ansätze zur That.

Um Zeit zur Überlegung zu gewinnen, muss er die Hofbeamten täuschen, die als Gegner des Profeten und seiner allgemein bekannten Ansicht über den Krieg jeder Unterhaltung zwischen den beiden nachspüren. Jeremia soll ihnen gegenüber eine Notlüge anwenden: er habe Zedekia gebeten, ihn nicht in den Kerker der politischen Gefangenen zurückbringen zu lassen. Gewiss hat man das von dem Fürsten verlangt, als man ihm wegen der Rettung des Profeten Vorwürfe gemacht hat. Dort hätte man ihn ohne Aufsehen verstummen lassen. Hier haben wir einerseits einen Beweis dafür, dass zwischen unserer Geschichte und der Rettung Jeremias einige Zeit liegen muss; dann aber müssen wir beachten, dass dieser Umweg, sich des lästigen Mannes zu entledigen, doch nur deshalb von den Hofbeamten eingeschlagen worden ist, weil sie wissen, dass die Rettung im letzten Grunde auf die Königin-Mutter, nicht auf

den König selbst zurückging. Wie man mit diesem zu verkehren pflegte, haben wir gesehen, als man ihm das Todesurteil gegen den Profeten abforderte.

Jeremia wendet die Notlüge an, die der König von ihm verlangt hat, als die Hofbeamten sämtlich ihn befragen. Zunächst erhalten wir hier wieder eine Bestätigung der Annahme, dass die Hofbeamten eine geschlossene Partei darstellen, dass sie alle andersdenkenden Elemente abgestossen haben. Dann aber wundert es uns, dass der Profet lügt. Duhm hat S. 308ff. eine Erklärung dieses unser Gefühl seltsam berührenden Verhaltens gegeben. Der antike Mensch ist eben seiner ganzen Lebensauffassung nach scheinbar viel realpolitischer angelegt als der moderne. Er fühlt sich, mag er auch noch so eigenartig seine Individualität ausgeprägt haben, nicht so frei gestellt wie ein heutiger Charakter: er muss Rücksicht auf den Verband nehmen, in dem er lebt. Rücksichtslosigkeit gegen diesen würde ihn von dem Quellpunkt seiner Eigenart trennen. Und diese eigentümliche Gebundenheit des antiken Individuums giebt ihm doch wieder eine grössere Freiheit des Handelns, sie macht es rücksichtslos, für es existieren nicht die tragischen Konflikte, in die der moderne sittlich interessierte Mensch gerät. Sein Herz umschliesst noch vieles, was uns widerspruchsvoll dünkt.

C. Jeremias Wirksamkeit nach der Zerstörung Jerusalems.

1. Jeremias Schicksal nach dem Fall Jerusalems (39—40 6).

38 28b ist mit Veränderung von והיה in ויהי zu 39 zu ziehen. Es stellt die Zeitangabe des neuen Berichtes dar, wie sie dem annalistischen Stile eigen ist. Ich schliesse mich in der Ausscheidung des Sekundären völlig Duhm an. 38 28 erhält also in 39 3a seine Fortsetzung. Die Angabe der Namen der beiden obersten babylonischen Hofbeamten in 3b halte ich für später eingefügt. In V. 14, der Fortsetzung von 3, ist, wie die LXX zeigt, אל הבית eingesetzt. V. 14 wird erst wieder in 40 6 fortgesetzt.

Die Einfügung von 39 1. 2. 4—13 ist geschehen, um sich die historische Situation zu vergegenwärtigen. Die Heilsverkündigung an Ebedmelech 39 15—18 ist wohl in Anlehnung an das Wort Jeremias an Baruch 45

gebildet. Es befriedigte anscheinend den späteren Leser nicht, dass der Retter des Profeten bei der Schilderung des Untergangs der Stadt keine Erwähnung gefunden hatte. Doch scheint dieser das Versäumte nachholende Spruch erst nach der weiteren Ausführung von V. 14 in 401—6 eingesetzt zu sein. 401—6 stellt nämlich die Ansicht eines Späteren dar über den Hergang bei der Überweisung Jeremias an Gedalja. Es handelt sich also hier im Grossen und Ganzen — höchstens könnte man 3915—18 davon ausnehmen — um kommentierende Auffüllungen.

Die Art und Weise, in der Baruch über den Fall Jerusalems spricht, zeigt deutlich, welchen Zweck sein Werk hat; es soll nur Erinnerungen an Jeremia bringen. Ich muss mich daher gegen die Vermutungen Duhms wenden, die er hier und da bei den vorhergehenden Kapiteln ausspricht, dass Baruch nämlich die eine oder andere Thatsache aus der Zeitgeschichte berichtet haben wird. Ich glaube, dass uns seine Arbeit so ziemlich lückenlos erhalten ist.

Wie ich schon oben angedeutet habe, muss man annehmen, dass Gedalja, ein Sprössling der Familie Schafans, den Babyloniern wohl bekannt gewesen ist. Er wird zu den in das chaldäische Lager geflüchteten Judäern gehören, die als Gegner des Krieges dem ausbrechenden Sturm in Jerusalem zuerst zum Opfer gefallen waren. Er scheint der Führer dieser vertriebenen Friedenspartei gewesen zu sein. Selbstverständlich nimmt er sich des wunderbar geretteten geistigen Hauptes seiner Partei, des Profeten Jeremia, an. So siedelt der Gottesmann mit Gedalja und der jüdischen Kolonie, den ehemaligen Überläufern, die die Babylonier als ergebene Leute kennen, nach Mispa über.

2. Die Kolonie in Mispa unter Gedalja (40 7—16).

Mit Duhm streiche ich nach der LXX in 7 ומדלת הארץ. Die Betonung, dass die Leute Gedaljas der untersten Klasse angehören, klingt recht wie Exulantenhochmut, wie er auch aus der Darstellung II Reg. 2511—12 und den parallelen Stellen spricht. Die Gola und ihre Nachkommen fühlten sich als die besseren Leute gegenüber der in Juda zurückgebliebenen Bewohnerschaft. Es wäre von den Babyloniern ganz unverständlich gehandelt, wenn sie nicht der Kolonie eine feste Stütze in solchen Leuten gegeben hätten, die als zuverlässig bekannt waren. Wie leicht erregbar die grosse Menge war, hatte doch eben die hartnäckige Verteidigung der Hauptstadt gezeigt. Man wird also vielmehr

anzunehmen haben, dass in Mispa zum Teil recht vornehme Männer des untergegangenen jüdischen Staates sich befanden. Es scheint der den Stürmen entronnene Rest der von der Exilierung unter Jojakim verschonten Aristokratie gewesen zu sein, soweit sie zur Friedenspartei unter Gedalja gehört hat. Natürlich werden auch minder vornehme Leute bei ihnen gewesen sein.

In 9 und den folgenden Versen hat der hebr. Text, wie die LXX zeigt, die langweilige Auffüllung erhalten, dass den einzelnen Namen die Vatersnamen zugefügt werden. Derartige Ergänzungen sind uns bereits in den vorigen Kapiteln begegnet, sie sollten der Deutlichkeit dienen. In V. 12 ist der kürzere Text der LXX dem umständlich aufgefüllten hebr. vorzuziehen.

Kap. 40_7—41 erzählt von der jüd. Kolonie in Mispa, ohne Jeremia mit einem Wort zu erwähnen. Baruch scheint hier von seiner sonstigen Gewohnheit, die Zeitgeschichte nur nebenher zu berücksichtigen, abgegangen zu sein. Allein das nähere Eingehen auf die Ereignisse in Mispa war notwendig, um die Warnung des Profeten vor dem Auszuge nach Ägypten zu verstehen. Und es ist begreiflich, dass der Mann, der jene Tage des Schreckens miterlebt hat, ausführlicher wird, als es ursprünglich seine Absicht gewesen sein mag.

Zu Gedalja kommen jüdische Heerführer, die sich mit ihren Mannschaften auf freiem Felde aufgehalten haben. Sie haben also nicht an der Verteidigung Jerusalems teilgenommen oder es ist ihnen während der Belagerung gelungen, sich durchzuschlagen. Vielleicht sind unter ihnen auch die Leute, die die Chaldäer bei ihrem Vorrücken gegen die festen Plätze von der Zuflucht hinter die schützenden Mauern abgeschnitten haben. Diese Männer haben gewiss das babylonische Belagerungsheer im Rücken belästigt. Sie sind nun froh, dass die Feinde abgezogen sind, und stellen Erkundigungen bei Gedalja an, was sie zu erwarten haben. Diesem ist die Verstärkung, die er durch ihren Anschluss an die von den Chaldäern gestattete Kolonie gewinnt, nur angenehm. Er fordert sie zur Unterwerfung auf, verspricht ihnen seinen Schutz und mahnt sie, ihr unstetes Leben aufzugeben.

Die Kolonie scheint immer mehr Aussichten auf eine gedeihliche Entwicklung zu gewinnen, als die Judäer, die der Krieg in die Nachbarländer zerstreut hat, allmählich sich ihr

anschliessen. Dazu gelingt es ihr, eine ausreichende Wein- und Obsternte einzubringen. Diese Mitteilung gestattet noch nicht den umfassenden Schluss Duhms: der Landbau ist also durch den Krieg nicht übermässig ruiniert worden, die Chaldäer sind nicht als alles verwüstende Barbaren aufgetreten, wenn man zwei Stunden von Jerusalem noch eine gute Ernte einheimsen kann (S. 315). Es wird ausdrücklich erzählt, dass Gedalja auf einen günstigen Wein-, Obst- und Ölertrag hofft, und dass thatsächlich eine gute Wein- und Obsternte eingebracht wird. Wie sehr die Darstellung der Möglichkeit entspricht, sieht man sofort, wenn man überlegt, dass die Weinernte in den sechsten Monat fällt und dass die Spätfeigen, um die es sich bei der Obsternte vor allem gehandelt haben wird, vom fünften Monat ab reifen. Die Ölernte konnte die Kolonie nicht mehr einbringen; denn diese findet im 7. und 8. Monat statt, und die Ansiedelung wurde im siebenten durch Gedaljas Ermordung verstört. Wenn man über das Auftreten der Babylonier ein Urteil fällen soll, so kann man sagen, dass sie, wie es ja ganz selbstverständlich ist, auf den Kornfeldern nichts übrig gelassen haben, dass sie aber die Fruchtbäume verschont, sie nicht als Brennholz verwandt haben. Das deutet auf eine humanere Art der Kriegführung hin. Wenn wir hinzunehmen, dass sich in dieser Zeit ähnliche Anregungen in der jüdischen Gesetzgebung finden (Dtn. 20_{19}ff.), so dürfen wir wohl sagen, dass dieser humane Zug nicht bloss auf Juda beschränkt war. Weitere Folgerungen wird man erst ziehen können, wenn man die babylonischen Verhältnisse in jener Zeit besser übersehen kann. Bezeichnend aber ist es, dass diejenigen, die dem Deuteronomium näher gestanden haben, vor allem die Familie Schafans, stets eine nicht unfreundliche Haltung Babel gegenüber eingenommen haben. —

So mögen zwei Monate nach dem Abzug der Chaldäer verflossen sein, da erregt das Gedeihen der Ansiedlung den Neid der Umwohner. Aus den Weissagungen Hesekiels gegen die Nachbaren Judas ersieht man die Stimmung, mit der man den Niedergang des Davidsreiches begleitete. Man wird daher nicht mit freundlichen Augen auf das Glück herabgesehen haben, das Gedalja mit seinen Leuten hatte. Wenn der Versuch der Chal-

däer, den ihm ergebenen Rest Judas auf dem Boden der Heimat zu belassen, misslang, dann hatten die Nachbaren Raum gewonnen, die verlassenen Besitzungen der Judäer zu besetzen. Man begreift daher sehr wohl die Motive des Ammoniterkönigs. Dass er die in sein Land geflüchteten Judäer nicht zurückhielt, wird daran gelegen haben, dass bei ihrem Abzuge die ganze Sache sich noch nicht so übersehen und anfassen liess. Die Chaldäer waren noch nicht genügend entfernt und das Schicksal der Leute in Mispa noch nicht so gesichert, wie nach der Ernte. — Es mag Baalis nicht schwer gefallen sein, den Davididen Ismael gegen Gedalja aufzuregen. Eine teilnahmsvolle Botschaft hat ihn gewiss gefragt, ob das Königtum wirklich auf die Familie Schafans übergehen werde, und die Seltsamkeit dieser Frage mit dem Hinweis begründet, dass sich ja die Prinzessinnen in der Gewalt Gedaljas befänden. Die Flucht des Mörders zu ihm hat Baalis wohl nicht beabsichtigt, seine Hoffnung ist nur dahin gegangen, dass durch die entstehende Bürgerfehde der verheissungsvolle Anfang sich selbst aufheben werde.

Wohl wird Gedalja von den andern Hauptleuten gewarnt. Diese müssen sich mit den neuen Verhältnissen befreundet haben. Aber alle Warnungen und auch das Angebot Jochanans, den Unhold heimlich unschädlich zu machen, weist er zurück. Dies Verhalten geht wohl nicht nur auf seine Gutmütigkeit zurück (Duhm). Gedalja wird auch nicht den geringsten Anlass zu Unruhen haben geben wollen; sie mussten ja den Bestand der Kolonie gefährden. Die Babylonier werden wohl zu erkennen gegeben haben, dass sie von nun an keinen Spass verstehen würden. Darauf weist die Chaldäerfurcht hin, die den Rest Judas nach Ägypten trieb.

3. Die Ermordung Gedaljas durch Ismael (41).

Baruch, der bis jetzt nur nach den geschehenen Ereignissen datierte, giebt jetzt wieder eine Zeitangabe. In V. 1 ist ורבי המלך und במצפה am Schlusse in der LXX noch nicht vorhanden. Ebenso ist in 2 und 3 der kürzere LXX-Text vorzuziehen. Mit Duhm ist auch במצפה in 3a für eine schon von der griech. Übersetzung vorgefundene Glosse zu halten. In 4 folgt eine zweite Zeitangabe. In 6a ist, wie Duhm

gezeigt hat, die Lesart der LXX die angemessenere, ebenso in 7. In 9 ist für בור גדליהו הוא zu lesen בור גדול הוא. Die folgenden Verse sind im hebr. Texte ebenfalls nachträglich vermehrt. 16 ist schon in der LXX mit der Glosse אשר השיב מאת ישמעאל versehen, die ursprünglich den Relativsatz אשר השיב מגבעון, und zwar irrtümlich, verbessern sollte.

Was Jochanan dem Gedalja gesagt hatte, war nur zu wahr gewesen. Im 7. Monat, wohl zum Herbstfeste, erschien Ismael in Mispa. Der chaldäische Häuptling bewirtete ihn. Juden und Chaldäer nahmen an dem Gastmahl teil. Hier finden wir es bestätigt, dass sich unter dem bei Gedalja zurückgebliebenen Volke vornehme Leute befunden haben müssen. Denn dem Ismael lag an der Ermordung des Volkes, das in Mispa übriggeblieben war., nichts. Er wollte den chaldäischen Häuptling, der unter babylonischem Schutze das Geschlecht Davids zu verdrängen im Begriffe schien, und seine ihm gleichgesinnte Umgebung treffen. Diese aber kann nur aus den durch eine Revolution vor dem Ausbruch der Empörung unter Zedekia aus dem Kreise der Hofbeamten heraus ins Lager der Babylonier gedrängten Fürsten bestanden haben. Dass Chaldäer sich bei Gedalja befanden, beweist, dass seine Unterhandlungen mit den das Land durchstreifenden Hauptleuten nicht ohne ihre Genehmigung geschehen waren. Den Babyloniern musste vor allem daran liegen, dass in Juda wieder geordnete Verhältnisse einkehrten, dass hier eine Bevölkerung sich ansiedelte, der man vertrauen konnte und die das Eindringen der Nomaden aus der Wüste in das Kulturland zu verhindern imstande war. Nebukadnezar wird sehr wohl gewusst haben, dass eine letzte Abrechnung mit Ägypten noch bevorstand, die ihn bis ins Nilland hineinführen konnte. Dann aber musste er in seinem Rücken eine sichere Bevölkerung haben.

Das Herbstfest dieses Jahres war, wie Duhm treffend sagt, ein Trauerfest. Auch Gedalja wird, wie die 80 Männer aus Sichem, Silo und Samaria, beabsichtigt haben, nach Jerusalem zu ziehen, um dort an der Stelle, wo einst Jahwes Tempel gestanden, zu opfern. Er ist diesen Leuten nicht unbekannt. Sie folgen Ismael sofort, als er sie in Gedaljas Namen einlädt, zu ihm zu kommen. Anscheinend hatte sich Gedalja mit ihnen verabredet, gemeinsam die Trauerfahrt anzutreten. Dazu aber

musste die Erlaubnis der Chaldäer eingeholt worden sein. Bis Samaria hinauf wohnen Leute, die an dem traurigen Ende des Jahwetempels in Jerusalem teilnehmen. Gewiss hat sich nach dem Fall Samarias, besonders in der Zeit Hiskias, ein grosser Teil des nicht von Assur exilierten Volkes in religiöser Beziehung dem Südreich angeschlossen. Wir sehen mithin, das Unternehmen Gedaljas, den Gemeinsinn zu beleben, versprach, nicht erfolglos zu bleiben. Die 80 Männer werden gewiss die vornehmeren Leute und ein Teil des niederen Volkes aus Silo, Sichem und Samaria gewesen sein. Hauptsächlich waren es wohl Gesinnungsgenossen Gedaljas. Daher die Blutthat Ismaels an ihnen. Durch seine List gelang ihm die Beseitigung eines grossen Teiles der Männer, auf die sich der chaldäische Häuptling stützte, die den Babyloniern bei dem zu erwartenden Strafzuge gegen die Mörder ihres Schützlings beigestanden hätten.

Die Erklärung Duhms für das grauenvolle Vorgehen Ismaels kann ich mir darnach nicht aneignen. Er lässt zwei Möglichkeiten offen: entweder hat Ismael in einem Wahnsinnsanfall gemordet oder Baruch hat, da er nicht Augenzeuge dieses Vorgangs gewesen sei, undeutlich berichtet. Der erste Erklärungsversuch hellt nichts auf; er giebt ein Rätsel statt eines andern. Der andere setzt voraus, dass Baruch, hätte er die Greuelscenen miterlebt, die Gründe Ismaels ausführlich dargelegt hätte. Diese Voraussetzung ist aber nicht haltbar. Denn der antike Erzähler ist selten dazu imstande, die seelischen Vorgänge eines Menschen, die seiner Handlung vorausgehen, darzustellen. Nur gelegentlich gelingt es ihm, sie anzudeuten durch eine Angabe dessen, was er »in seinem Herzen sprach«. Wollen wir uns über die Motive unterrichten, so können wir es nur, wenn wir die Darstellung daraufhin beobachten, wie sie die einzelnen Momente vor, während und nach der Handlung beschreibt. Und das thut sie oft mit einer unnachahmlichen Deutlichkeit. Baruch ist aber höchstwahrscheinlich mit Jeremia in Mispa, also Augenzeuge gewesen. — Die Erklärung, die ich für die That Ismaels versucht habe, wird noch gestützt durch sein Verhalten gegen die Leute, die ihm Angaben über vorhandene Vorräte machen. Sie gehen damit zu ihm über. Sie werden dem niederen Volke angehört haben, denen von den Vorräten nur das Wissen um

ihr Versteck gehörte. Den Vornehmeren wird im Augenblick des heimtückischen Überfalls der Gedanke an eine solche Rettung ihres Lebens kaum gekommen sein.

Der Mörder rafft den Rest des Volkes in Mispa, also das niedere Volk, zusammen und macht sich mit ihm und den Prinzessinnen, gewiss seiner kostbarsten Beute, auf, um zu dem Manne sich zu flüchten, der ihm die Anregung zur That gegeben hat. Baalis hat zwar auf diesen Ausgang nicht gerechnet, sich aber auch nicht allzu sehr verrechnet. Ismael gelangt nur mit 8 Mann — zwei seiner Leute sind wohl in Mispa oder in Gibeon geblieben — zu ihm. Jochanan jagt ihm die Beute wieder ab. Dieser muss sich also nicht weit von Mispa mit den andern Hauptleuten aufgehalten haben. Haben auch sie, wie die ermordeten Pilger mit Gedalja gemeinsam das Herbstfest in Jerusalem feiern wollen? Hat sie die Kunde von der Blutthat, ohne dass Ismael etwas davon geahnt hat, schon auf dem Wege nach Mispa angetroffen?

Jochanan mit seinen Leuten beschliesst, nach Ägypten zu ziehen. Sie fürchten die Chaldäer wohl nicht, weil sie besorgen, »dass diese barbarischer Weise die Unthat des Ismael an seinen Opfern rächen könnten« (Duhm S. 320). Vielmehr waren die Leute, deren die Babylonier sich versehen konnten, gefallen. Die Hauptleute, die gegenwärtigen Führer des Volkes, hatten es aber nur der Fürsprache Gedaljas verdankt, dass man ihnen nichts nachgetragen hatte. Sie fühlten sich natürlich jetzt unbehaglich, wo sie den Babyloniern allein gegenüberstanden, wo deren Schützling eben durch ihren ehemaligen Gesinnungsgenossen ermordet worden war. Da war es fraglich, ob man ihrer Rechtfertigung, auch wenn sie noch so glänzend ausgefallen wäre, unbedingten Glauben geschenkt hätte.

4. Jeremias Warnung vor der Auswanderung nach Ägypten (42—43_7).

Nach der LXX und 43_2 heisst Jochanans Genosse Asarja. Im hebr. Texte ist in 2 אל ירמיהו fälschlich hinter האנשים getreten und das zu diesem Wort gehörige אליו ausgefallen. Hier hat, um den von Giesebrecht oft wiederholten Vorwurf gegen die LXX zu gebrauchen, der hebr. Text »gekürzt«. אתנו ist eine unnötige Verdeutlichung. In 4 ist

der Titel Jeremias überflüssig. אשר אתו ist in 8 nach dem vorhergehenden eingesetzt.

In 9ff. folgt die Antwort Jeremias in Gestalt eines Gottesspruchs. Zunächst hat man sich im hebr. Texte durch Beifügung eines Relativsatzes noch einmal die Situation zu vergegenwärtigen gesucht. Die LXX besitzt diese Rekapitulation noch nicht. In 11 findet sich eine Häufung von ירא, die nicht ursprünglich sein kann. אל תיראו steht zweimal, beim zweiten Mal in der LXX mit folgendem נאם יהוה, im hebr. Texte ist dazwischen ממנו eingeschoben. Dieser Einschub zeigt, dass die Worte einer Verdeutlichung bedürftig erscheinen. Diese kennzeichnet sie als eine Wiederholung von 11a. Das Gefühl, das so ausgesprochen ist, ist richtig; denn אל תיראו ist von daher hier eingedrungen mitsamt dem an den Schluss von 10 gehörenden נאם יהוה. Man wird diese beiden Worte ausgelassen und sie am Rande mit den Anfangsworten des V. 11 nachgetragen haben, um ihre Stelle zu bezeichnen. Sie sind dann umgestellt an falscher Stelle in den Text zurückversetzt worden.

Duhm hat darauf hingewiesen, dass das Subjekt zu ורחם und השיב in 12 der König von Babel ist. Seiner Meinung aber, dass die drei ersten Worte des Verses Zusatz seien, kann ich nicht beipflichten. Denn da im vorhergehenden Verse Jahwe seine Hilfeleistung in Aussicht gestellt hat, so ist es nur natürlich, dass er sie hier näher beschreibt. So wird denn ורחם vielmehr eine Erläuterung sein, die darauf hinweisen sollte, wie das »Erbarmen finden lassen« zu verstehen sei.

Die Geschichte von 13 u. 14 kann man bis über die LXX hinaus verfolgen. Sie zeigt, dass לאמר לא zu ihrer Zeit noch nicht eingefügt war. Diese Worte unterbrechen störend, keineswegs »in ihrer frischen Färbung dem Bericht des Augenzeugen entsprechend« (Giesebrecht S. 218), die von Jeremia angeführten Gedanken des Volkes. Ihre Einfügung erwies sich aber als notwendig, da eine Zwischenbemerkung, 13b, in den Text eingedrungen war. Mit dieser Notiz wollte ein späterer Leser die Gedanken des Volkes kurz kennzeichnen.

Auf die in 13 u. 14 ausgesprochene Bedingung folgen zwei grosse Nachsatzkomplexe: 15ff. und 19ff. Welcher von beiden ist ursprünglich? Betrachten wir zunächst den zweiten. Duhm hat den abrupten Anfang nach der syrischen Übersetzung, Hieronymus und Targum ergänzt zu זה דבר יהוה. עליכם ist erst später eingesetzt; denn der Profet weist das Volk auf die Thatsache des vorliegenden Jahwewortes hin, nicht kommt es ihm auf eine Betonung an, dass Jahwe zum Volke redet. 19b—21 ist im hebr. Texte ganz entstellt. Man wird sich ohne weiteres der LXX anzuschliessen haben;' denn die Änderung im hebr. Texte ist, wie Duhm gezeigt hat, durch theologische Erwägungen bedingt: Jeremia ist als zweiter Mose vorgestellt.

Vergleicht man nun die beiden Nachsatzkomplexe mit einander, so findet man, dass sie nur den Gedanken von 22 gemeinsam haben.

Dies ist aber ein Gedanke, der überaus häufig von den Kommentatoren der Baruchschrift gebracht wird, mit dem sie Jeremias Unheilsdrohung auszuführen pflegen: »Euch trifft Unheil d. h. Ihr kommt durch Schwert, Hunger und Pest um. 22 ist daher sekundär, ebenso die Ausführung 15—17. Diese Verse stellen wieder eine längere Ausführung der bündigen Erläuterung von 22 dar. 18 vergleicht das Los, das den Auswanderern droht, mit dem Geschick, das Jerusalem eben getroffen hat. Dies Geschick wird mit den für solche Darstellung üblichen Worten der Kommentatoren geschildert. Zu ihrer Zeit wird man so in erbaulicher Weise über das Ende Jerusalems gesprochen und gepredigt haben.

43 1 gewährt ebenfalls einen deutlichen Einblick in die Thätigkeit dieser Ausleger. Zunächst hat man den Text, wie er der LXX vorlag, um doppeltes אלהיכם vermehrt. Dann hat man schon vorher den einfachen Wortlaut את כל הדברים האלה durch eine Näherbestimmung dieses Ausdrucks vermehrt. Auch in 2 ist eine ähnliche Auffüllung noch deutlich erkennbar. Im hebr. Texte sind die Männer, die Jeremia entgegentraten, durch הזדים charakterisiert. Ursprünglich war nur Asarja und Jochanan redend eingeführt, ja, vielleicht nur dieser allein. Eine Glosse trug auch die andern nach. 5b ist nicht ursprünglich. Die LXX hat noch eine allgemeinere Fassung. Der hebr. Text denkt nur an die aus den Nachbarländern zurückgekehrten Judäer, die Fassung der LXX auch an die von Gedalja für die Ansiedlung gewonnenen, unstet das Land durchstreifenden Scharen, während doch die Hauptleute den ganzen Rest des Volkes, also auch die von den Babyloniern in Mispa zurückgelassenen Leute mit nach Ägypten schleppen. Der Relativsatz, der eine Erläuterung bringen sollte, spricht mithin von einem zu eng umschriebenen Kreise.

Der Gottesspruch hat etwa gelautet:

9 *ko-'amàr jahwé:* 10 *'im-jašób tešəbú ba'áreṣ hazzót,*
ubaníti 'etkém wəlo-'ehrós wənaṭáεti 'etkém wəlo-'eṭṭóš;
ki-nihamtí 'el-haraεá, 'ašer-εašíti lakém— nə'ùm jahwé.
11 *'al-tirə'ú mippne-mélek babél, 'ašer-'attém jəre'ím mippanáu!*
ki-'ittkèm 'aní, ləhošíε ['etkem] ulhaṣṣíl 'etkém mijjadó.
12 *wə'ettèn lakém rahamím, wəhošíb-'etkem εál- 'admatkém.*
13 *wə'ím 'omərìm 'attém: lo nešèb ba'áreṣ hazzót,*
14 *ki 'éreṣ miṣràim nabó, 'ašér lo-nir'é milhamá*
wəqol šopár lo-nišmáε wəlalléhem lo-nirεáb— wəšàm nešéb!"
19 *zé dbar-jahwé šə'erít jəhudá: 'al-tabó'u miṣráim!"*
wəεattà jadóε tedəεú, 20 *ki hitεetìm bənápšotekém,*
šoləhìm 'otì lemór: hitpallèl baεdénu 'el-jahwé
ukkól, 'ašer-jomár jahwè 'elék, kèn naεsé!"
21 *wəló šəmaεtém beqòl jahwé, ['ašer] šəlaháni 'alekém.*

Es sind Verse von je 6, resp. 3 + 3 Hebungen. Der erste Teil umfasst 6, der zweite und dritte je 4 Verse.

Es war kein leichter Schritt, den die Hauptleute vorhatten: es galt, den Boden der Heimat zu verlassen, für den antiken Menschen ein harter Gedanke. Da beschlossen sie noch den Profeten anzuhören, den sie mitführten. Es klingt so ganz anders, wie sie zu ihm reden, als die Sprache, die wir sonst gegen ihn anschlagen hören. In gleicher Redewendung hatte Jeremia selbst einst Zedekia um sein Leben gebeten. Aber Duhm wird recht haben, wenn er über die Ehrerbietung, mit der man um seine Weisung bittet, urteilt: »Je besser man seinen Profeten behandelt, desto eher wird Gott ein angenehmes Orakel erteilen« (S. 320). Die Art und Weise des Benehmens dieser Leute ist höchst interessant zu beobachten; denn so erhält man einen Einblick in die Anschauung der grossen Masse. Bevor sie einen einschneidenden Plan verwirklicht, sucht sie sich durch einen Gottesmann über die Meinung seines Herrn zu vergewissern. Jedenfalls sind Jochanan und Asarja nicht sofort mit ihrem Willen, nach Ägypten zu ziehen, bei der Menge durchgedrungen. Für die beiden stand es fest, wie sie zu handeln hatten, nicht so bei ihren Leuten. Diese waren zwar in gehöriger Furcht vor den Chaldäern, aber zugleich schwankend. Die Befragung Jeremias wird auf eine Vereinbarung zwischen den beiden Teilen zurückzuführen sein. Die stille Hoffnung der beiden Führer war, einen ihren Auswanderungsplan gutheissenden Gottesspruch zu hören.

Jeremia hat, wie seine Antwort zeigt, die Lage sofort überschaut. Für ihn steht es fest, dass man nicht auswandern dürfe. Doch er will auch mit seinem Gott darüber reden. Die Judäer verpflichten sich genau nach der Weisung zu handeln. Jahwe soll Zeuge wider sie sein, wenn sie ihr Wort brechen. »Sie nehmen also an, dass Jahwe diese ihre Reden hört, dass sie selbst aber nicht imstande sind, Jahwes Rede zu hören, das kann nur ein Nabi, ein Abgesandter Gottes, der aber auch ganz gewiss« (Duhm S. 320). Hier wieder ein wertvolles Zeugnis über die eigenartige religiöse Anschauung der grossen Masse.

Zehn Tage vergehen — man merkt wieder den Annalisten Baruch — da tritt der Profet vor das Volk. Ihm ist jetzt auch

Jahwes Meinung kundgeworden. Hier sehen wir den grossen Unterschied zwischen Jeremia und den alten Profeten. Über sie wäre der Geist in jener Volksversammlung gekommen, als man um einen Gottesspruch bat. Alle Vorbedingungen dazu waren ja erfüllt; der Profet selbst war von der felsenfesten Überzeugung beseelt, dass nur das Wohnenbleiben gut sei. Diese Überzeugung hätte die Begeisterung auslösen müssen, als man sie erwartete. Aber dem Jeremia kommen die Gottesweisungen in der Stille, beim Gebet, im Ringen mit seinem eigenen Herzen. Wer in den Worten des Profeten »ein berechnetes Spiel sehen wollte, das durch die lange Spannung den Effekt des Orakels steigern und den Zuhörern von dessen Realität einen lebhaften Eindruck geben sollte«, der bedenkt einerseits nicht, um mit Duhm zu reden, dass »Jer. ganz gewiss einer solchen Schauspielerkunst und Verstellung nicht fähig war«. Dann aber hat er kein Verständnis für die geschichtliche Situation. Die Verzögerung der Mitteilung des Gottesspruchs hat den beiden Hauptleuten Zeit gegeben, für ihre Meinung zu werben, die Vorteile der Auswanderung ins beste Licht zu stellen. Sie sind nachher imstande, mit einem Schlagwort die Wirkung der profetischen Weisung abzuthun. In der ersten Versammlung wären sie ihres Erfolges nicht sicher gewesen; wenn Jeremia sofort den Gottesspruch hätte geben können, hätten sie schwerlich den Eindruck seiner Worte so schnell zu verwischen vermocht.

Die Rede Jeremias zerfällt in drei Teile. Der erste soll der Beruhigung der ängstlichen Gemüter dienen, der andere bringt die klare Entscheidung Jahwes, der dritte endlich sieht wie eine dem Gottesspruch angehängte eindringliche Mahnung des Profeten selbst aus. Dass ein nach langer innerer Bewegung zu einem bestimmten Ergebnis gelangter Mensch geneigt ist, das, was ihm selbst erst allmählich als der einzig mögliche, von Gott gewiesene Weg klar geworden ist, den anderen gegenüber von sich aus noch besonders ans Herz zu legen, ist psychologisch verständlich. Dadurch erhält der profetische Spruch einen Zuwachs, unwillkürlich drängen sich persönliche Gedanken und Stimmungen hinein, deren Ausdruck er ursprünglich nicht sein sollte. Er erweitert sich von selbst, ich will dieses Wort dafür gebrauchen, zur profetischen Pre-

digt. Diese Entwicklung wird begleitet von einem allmählichen Zurücktreten des ekstatischen Moments. Der Gottesspruch, den Jeremia vorträgt, lässt uns in seine eigenen Hoffnungen hineinsehen. Die gewaltigen Wehen, die Zeiten der Not sind vorüber. Nachdem Jahwe zweimal seine Hand verderbenbringend über Juda ausgereckt hat, bringt er jetzt die Tage des Friedens wieder. Der Anbruch der Heilszeit, da der Herr selbst baut und pflanzt, da er hilft und rettet, steht bevor. Die Zeit, von der die Heilsprofeten in ernsten Stunden zum Schaden des Volkes geschwärmt haben, gilt es jetzt nicht auszuschlagen. Den König von Babel braucht man nicht zu fliehen, vor Kriegslärm, Hornklang und Hungersnot sich nicht zu fürchten, ja, solche Flucht wäre die grösste Selbstschädigung, nicht bloss Ungehorsam.

In Tagen der Not, da solche Hoffnungen für das leicht erregbare Volk Gift waren, hatte man ein Ohr für sie gehabt. Es ist eine eigenartige Tragik, dass Männer wie Jeremia es niemals recht machen konnten. Sprachen sie von kommendem Unheil, dann waren die Herzen sicherlich nur auf Heil gestimmt, kam aber wirklich aus dem Munde der Unglücksprofeten ein Wort des Trostes, der Hoffnung, so fanden sie keinen Glauben. Ihr Empfinden, ihr Denken, die Welt, in der sie lebten, stand eben in unmittelbarem Gegensatz zum inneren Leben ihres Volkes.

Die Verleumdung, mit der Jochanan und Asarja den Profeten mundtot machen, ist so sinnlos, dass eine schon im stillen genügend bearbeitete Volksmenge dazu gehört, sie zu glauben. Zugleich aber ist sie ein schönes Zeugnis für das rührende Verhältnis, in dem Meister und Jünger zu einander stehen. In den Tagen Jojakims hatten sie die herrlichen und trüben Stunden profetischer Wirksamkeit brüderlich geteilt: der Jünger hatte des Meisters Weissagungen vor dem Volke und seinen Grossen verkünden dürfen und Bann und Verfolgung mit ihm ertragen. Jetzt war er wieder so innig mit ihm verbunden, dass man ihn für das Wort des Greises verantwortlich machen konnte.

5. Die profetische Handlung in Tachpanches (43 8—13).

43 8 ff. schliesst sich eng an das Vorhergehende an. Es besitzt keine weitere Datierung. במלט in 9 ist ein Wort, das die LXX nicht verstanden hat, wenn sie es mit *εν προθυροις* wiedergiebt. Der hebr. Text bringt eine Vermutung in Gestalt einer eingefügten Glosse dazu: במלבן. Die andere griech. Lesart *εν κρυφιῳ* scheint das Ursprüngliche bewahrt zu haben. Bereits Giesebrecht hat diese Möglichkeit ins Auge gefasst: בלט, aber nicht sich für sie entschieden. Von ihrer Annahme und Verwerfung hängt das Urteil über die Geschichtlichkeit des Berichtes ab. אשר besitzt ausser dem hebr. Texte nur »Syrhex Cod. 88; es ist nur Flickwort« (Giesebrecht S. 220). So mag man auch anderswo אשר zum Zweck grösserer Deutlichkeit eingesetzt haben, wo wir es nur vermuten, nicht mehr nachweisen können. — In 10 sind אלהים und צבאות אלהי ישראל nachträgliche Erweiterungen, wie die LXX zeigt. Der übrige Text hat seit der griech. Übersetzung die Vermehrung um עבדי erfahren. Nicht die Fortlassung, vielmehr die Hinzufügung dieses Ausdrucks »ist tendenziöser Natur«. Der König von Babel wird im Einklang mit dem, wie sich unten zeigen wird, ebenfalls zugesetzten Schlusse als Knecht Jahwes aufgefasst, der an den Göttern Ägyptens Gottes Strafgericht vollstreckt. Die wechselnde Lesart אשר טמנתי und *ὧν κατέκρυψας* zeigt, dass dieser Relativsatz eine noch nicht festgestaltete Glosse ist. Als Glosse weist sie sich aus; denn diese Näherbestimmung ist neben האלה völlig überflüssig. Der Druck, der durch הנני שלח auf das ursprüngliche ושם (LXX: *θήσει*) ausgeübt ist, so dass es sich in שמתי wandelte, macht diese beiden Worte verdächtig. Als Zusatz können wir auch den Namen des Königs von Babel auffassen. Bis jetzt sind wir dem Namen des Königs in einem profetischen Spruche Jeremias noch nicht begegnet, er scheint ihn vermieden zu haben. Gehörte das zum profetischen Stile, solche Namen nicht zu nennen? Auch עליהם klingt nach der genaueren Bestimmung ממעל matt.

11 ff. giebt eine Darstellung der Thaten des Babyloniers, die er von seinem Throne aus vornehmen wird. An sich denkbar ist ja, dass der Profet diese Ausführung in solcher Ausführlichkeit gegeben hat. Aber einerseits sollen seine Worte nur die profetische Handlung erklären. Solche ausführliche Ausführung würde aber die Erklärung weit überschreiten. Andererseits wird sie zum Teil mit Wendungen gegeben, die auch anderswo (15 2) sich finden. Abgesehen von der Frage, ob dort diese Wendungen ursprünglich sind, ist es wohl möglich, dass sich der Profet in bezeichnenden Ausdrücken wiederholt hat. Und es giebt auch Beispiele dafür. Aber gegen die ganze Ausführung spricht die Abhängigkeit von Hes. 29 10 ff., die so gross ist, dass Duhm den ganzen Bericht als »auf Hesekiels Orakel wider Ägypten wahrscheinlich auf-

gebaut« ansieht. Ausserdem findet sich die lästige Wiederholung von 12a in 13b. Als ursprünglich wäre allein das gigantische Bild anzusetzen: er wird Ägypten zusammenrollen, wie ein Hirt sein Gewand. Die ganze umständliche Ausführung über die Thaten des Königs wäre dann nur gegeben, um dieses Bild zu erklären, sie stellte einen auffüllenden Kommentar dar. Und zwar scheinen zwei Hände an ihm beteiligt zu sein: V. 13 hat ein Späterer zugefügt, der anscheinend eine über Betschemesch ergangene Katastrophe mit der profetischen Drohung in Beziehung gebracht hat. Durch diese Einschübe ist das Interesse an der profetischen Handlung und ihrer Deutung durch ein kurzes Gotteswort auf die Drohrede gegen Ägypten abgelenkt worden. Ursprünglich galt das seltsame Thun und seine bündige Erklärung nur den jüdischen Männern; auf sie wollte der Profet unmittelbar wirken. Der gegenwärtige Text bietet »die Ankündigung der Unterwerfung Ägyptens durch Nebukadnezar« (Rothstein bei Kautzsch).

Der Gottesspruch mag etwa gelautet haben:

9 *qáh bəjadák ʾabaním gədolót uṭmantám balláṭ*
bəpetáh bet-parεó btaḥpanhés ləεené ʾanaším jəhudím
10 *wəʾamárt: ko-ʾamár jahwé: laqáḥti ʾet-mélek-babél.*
wəšam-kisʾó mimmaεál laʾbaním haʾellé wənaṭá šapriró
12 *wəεaṭá ʾet-ʾéreṣ miṣráim, kaʾšer-jaεṭé haroεé ʾet-bigdó.*
wəjaṣá miššám bəšalóm.

Wir haben auch hier Verse von je 6, resp. 3 + 3 Hebungen, die durch einen Dreier wirkungsvoll abgeschlossen werden.

Die Angabe, dass Jeremia heimlich die Steine vor dem Eingange des Königspalastes vergraben solle, erledigt Fragen, wie die, »ob Jer. in Wirklichkeit das Pflaster am Eingang zum Königspalaste hätte aufbrechen dürfen« oder »hatte der Palast zur Zeit Jeremias keine Schutzwachen?« (Duhm S. 326). Ebensowenig gelingt es Duhm, das Orakel zum »wertlosen Midrasch« zu stempeln dadurch, dass er ausruft: »Wenn Jer. die grossen Steine wenigstens markiert hätte, um später den Beweis führen zu können, dass er sie dorthin gelegt habe!« Waren denn nicht Zeugen dabei? Für sie allein war die ganze profetische Handlung berechnet. Ferner beachtet der Vorwurf, den Duhm dem Profeten macht: »Wenn er seinen Gefährten Ägyptens Schicksal in Palästina verkündigt hätte, so hätte sein Orakel doch den Nutzen haben können, sie von dem Zuge nach Ägypten abzuhalten«, dieser Vorwurf beachtet nicht die Eigenart profetischer Weissagung. Die Profeten empfangen ihre Sprüche, Aufträge,

Gesichte nicht in der Stunde, die wir für die geeignete halten, vielmehr handeln sie dann, wenn sie sie empfangen haben. Empfing Jeremia also nicht einen derartigen Aufschluss über Ägyptens Schicksal in Palästina, wo er vielleicht nach unserm rückblickenden Dafürhalten am angebrachtesten gewesen wäre, so konnte er eben von diesem Grunde gegen die Auswanderung auch keinen Gebrauch machen. Die beiden anderen Einwände Duhms gegen die Echtheit unserer Stelle erledigen sich von selbst durch die Beurteilung, die ich zu geben versuchen will, nämlich: »Es ist überhaupt nicht die Art der alten Profeten, viel über andere Völker zu reden, wenn deren Schicksal nicht mit dem Israels zusammenhängt; und hier würde Jer. nicht einmal seinen Gefährten einen Rat erteilen, wie sie sich bei der Katastrophe verhalten sollen«. —

»Die Religion«, so kann man etwa mit Duhm (S. 325) sagen, ist jenen jüdischen Männern, die von des Profeten Antwort die Entscheidung über ihre Zukunft abhängig machen, »ein realer Verkehr mit einem unsichtbaren Oberhaupt und Bundesgenossen, mit der Ethik aber hat sie durchaus nichts mehr zu thun, als der Verkehr der Menschen mit Menschen auch. Man kann wirklich mit Gott in direkter Verbindung stehen und dabei doch lügen und sonst schlecht sein, grade so wie nach unserer Meinung jemand ein genialer Dichter oder Künstler und doch ein schlechter Mann sein kann«. So die Ansicht des Volkes, das Schlagwort eines Jochanan und Asarja war für sie überzeugend: Jeremia, der Greis, stand unter dem Einflusse Baruchs, er hatte in Jahwes Namen gelogen.

Das war ein Vorwurf, der den antiken Menschen vielleicht noch schlimmer dünkte als den modernen. Wir haben schon öfters das Verhalten Jeremias nach solchen Vorwürfen beobachten können, und immer empörte sich sein Innerstes. Stunden voller Qual, schwere innere Kämpfe folgten darauf, und er ruhte nicht eher, als bis er Jahwes Stimme vernommen, bis Jahwe selbst in einem Gottesspruch seine Ehre wiederhergestellt hatte. Und hier wäre es sonderbar, wenn Jeremia den Vorwurf stillschweigend hingenommen hätte. Seine Art war nicht die stürmische der alten Zeit. Da hätte man sich angesichts des eben ausgesprochenen Vorwurfs aufgerichtet, ein gewaltiges

Jahwewort gegen die Beleidiger gesprochen. Ich erinnere hier nur an das Wort, das Amos dem Oberpriester von Betel, der ihm entgegentritt, sofort ins Gesicht schleudert. Jeremia muss erst mit seinem Gott allein sein. Hätte er jenen Vorwurf hingenommen, so hätte er damit bezeugt, dass auch ihm sein Verhältnis zu Jahwe nicht mehr bedeutete als dem Volke, dass es auch nach seiner Ansicht ihm keine Pflichten für das alltägliche Leben auferlegte. Aber Jeremias Gott war nicht ein heiliger Gott in dem Sinne, dass er, dem gewöhnlichen Sterblichen unnahbar, nur wenigen den Vorzug persönlichen Verkehrs gestattete, ihm war Jahwe der heilige Gott, der mit dem Sünder und der Sünde keine Gemeinschaft pflegt.

So müssen wir denn die Scene in Tachpanches als das Ergebnis der inneren Kämpfe des Profeten auffassen, in die ihn jener Vorwurf seiner Landsleute gestürzt hatte. Und nur diese Auffassung wird ihr gerecht und macht sie verständlich. Den Gottesspruch, den er hier ausspricht, hat die Qual der letzten Zeit ausgelöst. Ja, ich stehe nicht an, zu behaupten, dass wir uns eine Scene, wie die in Tachpanches erfinden müssten, wäre sie nicht überliefert.

War es wirklich Jahwes Wille, wie es nun gekommen war, dass Judas Rest nach Ägypten auszog, den umgekehrten Mosezug unternahm? War wirklich Ägypten Heil und Rettung? Der Unglücksprofet, der, seinem Berufe scheinbar untreu, ein freundlich lichtes Zukunftsbild in der Nähe von Betlehem gezeichnet hatte, wendet sich seinem ureigensten Wesen wieder zu: die Bilder vom Glück und Frieden der Endzeit versinken, auftauchen finstere Gestalten. Die Wehen, die vor dem jüngsten Tage, wo das Heil hereinkommt, die Erde erschüttern, sind noch nicht zu Ende: noch müssen sie Ägypten treffen, auf das das bethörte Volk noch immer seine Hoffnung setzt, vor dessen stolzem Königspalaste es staunend Halt gemacht hat, um über den Einlass zu unterhandeln.

Da schaut der Profet, wie eine Riesengestalt in furchtbarer Pracht vor den Thoren des Pharaohauses, die den israelitischen Bauern für die Ewigkeit gegründet scheinen, ihren gewaltigen Thron aufbaut, ihr Prachtzelt aufschlägt. Und mit eherner Riesenfaust greift sie hinunter bis in den fernsten Süden des

Landes und rollt den langen Streifen des Nilthales mit all seinen Städten und Palästen, mit all seinen Schätzen zusammen, wie ein Hirt sein Gewand zusammenrollt, um darein seine Habseligkeiten zu wickeln und fortzutragen (Exod. 12$_{34}$). Niemand kann es verhindern. Wie sie gekommen, so geht die Gestalt wieder von dannen, niemand kann sie aufhalten. Wer ist's? Der König von Babel, der Mann, vor dem Judas Rest sich jetzt in Sicherheit glaubt! Wären sie in der Heimat geblieben, sc hätte er ihnen sich freundlich gezeigt. Jetzt, da sie vor ihm sich sicher wähnen, ist er ihr Feind. Sie haben ihr Schicksal mit dem Geschick der Ägypter verflochten. Nun bricht auch über sie der Untergang herein, der Ägypten droht.

So war es Jeremia gewiss geworden, dass er im Rechte gewesen, als er in Jahwes Namen die Auswanderung verwarf. Die Stimme, die ihm damals geraten, war keine Einflüsterung Baruchs gewesen. Dieselbe Stimme hatte ja ihm jetzt recht gegeben. Und um es denen zu zeigen, die einst ihn bescholten haben, nimmt er sie mit sich, um das Jahwewort, das ihm geworden ist, seine Rechtfertigung ihnen unauslöschlich einzuprägen.

Ich bedaure, dass ich jene nächtliche Scene nicht eindrucksvoll genug zu schildern vermag. Die Judäer, vielleicht Jochanan und Asarja voran, folgen neugierig dem alten Manne. Wohin wird er sie führen? Will er ihnen vielleicht neue Wunder ägyptischer Herrlichkeit zeigen, die sie noch nicht bestaunt haben, die man nur heimlich erlauschen kann? Wozu sollen die schweren Steine, die der Greis mitschleppt, dienen? Und dann gräbt er auf dem freien Platze vor dem Königshause die Erde auf, versenkt die Steine. Welch Zauberwerk will er ausführen? Da richtet sich der Profet auf, und mit geisterhafter Stimme spricht er den Gottesspruch vom babylonischen König, der hier thronen wird, um Ägypten zusammenzurollen. Noch haben es die Leute nicht ganz erfasst, was er gethan, was er gesagt hat. Aber dass hier ein Werk geschehen sei, das den Babylonier herbeiziehen muss, das das Verderben nicht bloss ankündigt, sondern der Anfang seines Kommens ist, das ist ihnen klar geworden.

6. Jeremia und das Fest der Himmelskönigin in Ägypten (44).

Dass in Kap. 44 ein echter Kern vorliegt, leugnet auch Duhm nicht. Man ist also vor die Aufgabe gestellt, diesen Kern auszusondern. Möglich muss dies auch hier sein, wenn anders die von mir bisher durchgeführte Voraussetzung richtig ist, dass die Arbeit Baruchs uns mitsamt einem sie auffüllenden Kommentar erhalten ist, der sie zwar verschüttet, aber nicht zerstört hat. Es kann daher nicht so sein, wie Duhm S. 330 annimmt, dass »die Predigt des Ergänzers« die Einleitung zu V. 15ff. »hinweggeschwemmt« habe.

Ich beginne mit 15ff. Wie 19 deutlich zeigt, gehört die Rede den Weibern an. Mithin ist 15 in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht ursprünglich. Es ist daher mit Stade 15b zu streichen. Hier wird die Zusammenfassung des aufgefüllten 15a gegeben: nämlich die Erwähnung der »Männer, die wussten, dass ihre Weiber anderen Göttern räucherten«, ist ebenfalls Zusatz. Seine Herkunft ist darauf zurückzuführen, dass die vorhergehenden Verse eine Rede Jeremias geben, die sich gegen den »Rest Judas« richtet, »der nach Ägypten zu ziehen sich vorgenommen hat, um dort Fremdling zu sein« (V. 12). Zu der Verwandlung von קהל in קל (Duhm) liegt kein Anlass vor. 16 zeigt deutlich, ebenso wie ויענו 15 erkennen lässt, dass der Profet vor versammelter Menge eben einen Gottesspruch geredet hat. Auch der Inhalt des Spruches lässt sich im allgemeinen erkennen: Jeremia hat sich im Namen Jahwes gegen die Veranstaltung eines Opferfestes zu Ehren der Himmelskönigin ausgesprochen.

Ein kurzer Überblick über 15ff. lehrt also, dass man vorher ein Jahwewort anzusetzen hat, das klar und bündig sich gegen das Opferfest wendet, dass die Bedrohung des Restes Judas kaum ursprünglich sein kann, da durch sie in 15 besonders störende Zusätze hervorgerufen worden sind. Durch ein so polterndes Auftreten hätte ja Jeremia von vornherein seiner Warnung geschadet.

Die Rede, die Jeremia nach dem gegenwärtigen Wortlaut vor der Versammlung hält, ist wohl disponiert: zuerst wird die Verschuldung Judas in der Vergangenheit und seine Bestrafung geschildert und dann dem Reste Judas wegen der gleichen Verschuldung die gleiche Strafe in Aussicht gestellt. Schon diese Form weist auf eine spätere Zeit der Abfassung hin. Die Profetenrede ist hier zur Predigt geworden, die ihre Mahnungen zu begründen und ihre Drohungen aus Beispielen der Vergangenheit zu belegen gewohnt ist. Solche Redeweise hat in der Synagoge ihren Ort, das Publikum, das sie voraussetzt, ist zusammengekommen, um von der alten Zeit sich den rechten Weg lehren zu lassen, der Redner selbst ist ein Schriftgelehrter, kein Profet, der mit

einem Gottesspruch sich an sein Volk zur Mahnung oder Drohung gesandt weiss. Ist diese Beobachtung über die überlieferte Profetenrede richtig, so werden wir den echten Kern natürlich in dem Teile zu suchen haben, der von der Vergangenheit redet, die profetische Mahnung dort, wo die profetischen Mahnungen der alten Zeit angeführt werden. Das Verfahren des »Ergänzers« würde aber darin bestehen, dass er zu einem kurzen profetischen Mahnwort Jeremias seine Erläuterung in der Form der Mahnrede seiner Zeit giebt: ein Beispiel einer Rede auf Grund eines Textes aus einem alten heiligen Buch! Jeremias Wort wird daher das sein, das der Kommentator die alten Profeten unermüdlich geredet haben lässt: 4b. In der That passt dieser Spruch wie kein anderer für die Situation, wie sie 15ff. voraussetzt. — Noch von einer anderen Seite kommt man zu demselben Ergebnis. Duhm hat in seinem Kommentar S. 328ff. gezeigt, dass der Phrasenschatz des »Ergänzers« zum grössten Teile dem Jeremiabuche selbst entnommen ist. Wir sehen daraus nicht bloss, an welchen klassischen Stücken er sich gebildet hat; wir erkennen durch diese Beobachtung auch, dass 4b sich als eigenartig von der Auffüllung ringsumher abhebt.

4b ist ein Vers mit 6 Hebungen:

'al-[na] taεśú 'et-dabár hattóεeba hazzót, 'aśér śanetí!

1 ist ähnlich wie 15 erweitert. Es wird sich vor allem um die Ansicht darüber handeln, an wen Jeremia seine Worte richtet. Ich entscheide mich für die Ausscheidung von הישבים בארץ מצרים und ובארץ פתרום; und zwar sind die ersten Worte hinzugesetzt, um die Lage der angegebenen drei Städte zu bezeichnen. Ein Späterer fügte dann auch noch Oberägypten hinzu, vielleicht war es derselbe Kommentator, der Jeremia an alle ägyptischen Juden reden liess (13). In 17 schliesse ich mich Duhm an. In 19 ist להעצבה, wie die LXX zeigt, Zusatz. Hier liegt die Erläuterung eines Späteren vor, »der mit der Sache bekannt war« (Duhm S. 332).

Auf die Antwort der Weiber hat Jeremia erwidert. Schon früher habe ich auf die eigenartige Beobachtung hingewiesen, dass bei ähnlichen Gelegenheiten zwei Reden überliefert sind. Eine kann er natürlich nur gesprochen haben. Die andere ist das Werk eines Späteren. Nicht ursprünglich ist in diesem Falle die erste Rede 20—23. Zunächst hätte der Profet hier nur die allgemeinen Drohungen der ersten Rede wiederholt. Dann aber hätte er behauptet, Jahwe habe Juda hauptsächlich seiner Räucherei wegen vernichtet. In 24a hat die LXX das doppelte כל noch nicht, ebenso nicht den Schluss des Verses. In 25 ist mit ihr אתן הנשים zu lesen, der Relativsatz אשר נדרנו ist nach נדר mit dem Suffix durchaus überflüssig. Das zweite את־נדריכם ist, wie die LXX lehrt, auch nicht echt, vgl. eine ähnliche Ergänzung 42_{11}. 26 hat durch die eingefügte Auslegung eines Späteren eine ganz andere Form erhalten. Wie schon der Schluss von 25 zeigt, wendet hier Jeremia

die Ironie an. Die Redeweise hat er auch im folgenden beibehalten. Der Sinn, den er mit seinen Worten verbindet, ist ja genau derselbe, den der Ergänzer durch seine Auffüllung hergestellt hat: Jahwes Namen wird künftig kein Judäer mehr im Munde führen. Während der Profet aus der Handlungsweise der Weiber einfach in ironischer Weise seinen Schluss zieht, macht der Kommentator diesen Schluss zu einem Schwur Jahwes. Die LXX liest נקרא und אדני nicht und לאמר statt אמר.

Dadurch, dass Jahwe schwörend eingeführt wurde, wurde eine weitere Deutung, die Deutung dieses Schwures notwendig. Sie wird in 27 gegeben. 28 besitzt eine eigenartige Auffüllung. Jeremia weist im Schlusse dieses Verses auf die Zukunft hin, die die Wahrheit an den Tag bringen wird. Dabei gebraucht er den Ausdruck: »der ganze Rest Judas wird's erkennen«. Selbstverständlich ist die Voraussetzung, dass Judäer dann noch existieren. Das aber ist durch die eingefügten Drohungen ausgeschlossen. So hat man bereits in 14b jener Voraussetzung Rechnung tragen müssen: einige werden dem allgemeinen Untergange entrinnen. Hier wird diese Voraussetzung in Gestalt einer Verheissung noch einmal gebracht, doch vorsichtigerweise hinzugefügt: es werden nur wenige sein. Die nähere Bestimmung הבאים לארץ־מצרים לגור שם stammt aus dem Anfang des Kapitels und ist ebenfalls sekundär. ממני ומהם fehlt noch in der LXX.

Der Schluss der Rede giebt den Judäern ein Zeichen dafür, dass die Drohung des Untergangs eintreten wird: der Ägypterkönig Hofra wird seinen Feinden erliegen, wie Zedekia gegen Nebukadnezar erlag. An und für sich wäre ja diese Andeutung nicht unmöglich. Aber einmal ist es nicht die Art der Profeten, Namen zu nennen, wo sie nicht unbedingt nötig sind. Namen gehören der Geschichte, nicht aber der Weissagung an. Andererseits ist es die Art der auffüllenden Kommentatoren die Geschichte zur Beleuchtung der profetischen Aussprüche herbeizuziehen. Ferner ist die Rede selbst durch כה אמר יהוה unterbrochen, es wird hier scheinbar noch einmal ein Jahwewort gegeben. Und endlich, worauf Duhm aufmerksam gemacht hat, indem er von dem »Stil als dem der Ergänzer« redet, die Redewendungen sind den Kommentatoren eigen. So werden wir den Schluss, obwohl er sich in der ägyptischen Geschichte unterrichtet erweist (Duhm S. 334), für nicht ursprünglich halten müssen.

Die Antwort Jeremias mag gelautet haben:

24 *šimɛú dbar-jahwé;* 25 *ko-'amàr jahwé, 'elohé jisra'él:*
'attén hannaším, wattdabbérna bəpikén ubidekén milletén:
lemor | ɛašò naɛšé ['et-]nədarén,
ləqaṭṭér ləmalkát haššamáim ulhassèk láh nəsakím.
haqèm taqímna 'êt nidrekén wəɛašó taɛšená!

26 *'im-jihjé ɛod šəmí bəpì kol-'íš jəhudà 'omér:*
hai-jahwé!" bəkol-'éreṣ miṣráim!
28 *wəjádəɛu kól šə'erít jəhudá, dəbar-mì jaqúm!*

Der Spruch Jeremias zerfällt nicht bloss dem Sinne nach in zwei Teile. Die beiden Hälften sind metrisch gleich aufgebaut. Zwei Versen mit je 6 Hebungen folgt in beiden Teilen ein Vers mit drei Hebungen. Geschlossen wird jeder durch einen Vers mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen.

Duhm spricht S. 333 von der »Phantasie einer allgemeinen Synode der ägyptischen Juden«, die hier durchgeführt sei. Gleichwohl komme auch ich um diese anscheinend allzu phantastische Vorstellung nicht herum. Ich sehe durchaus keinen Grund, dem Berichte zu misstrauen, der voraussetzt, dass Jeremia auch zu Juden aus Migdol, Tachpanches und Nof spricht.

Die Auswanderer haben in Tachpanches Halt gemacht, gewiss doch nur zu dem Zwecke, um über den Einlass zu unterhandeln. Nur natürlich ist es, dass diese Unterhandlungen von den jüdischen Kolonien Ägyptens möglichst unterstützt wurden. Dass es solche Ansiedlungen in den Städten Unterägyptens gab, ist nicht zu bezweifeln. In Damaskus hatten die israelitischen Händler, in Samaria die syrischen ihre Bazare (I Reg. 20$_{34}$). Auch in Ägypten hat man im neuen Reiche den ausländischen Kaufleuten Plätze in den Städten angewiesen, wo sie wohnen und ihre Waren ausbieten konnten. Es bedarf gewiss noch einer eingehenden Untersuchung, ob sich wirklich Duhms Vorschlag bewährt, Jes. 19$_{18}$ff. nach der »makkabäischen Glorie« anzusetzen (vgl. Handkommentar zum AT. Buch Jesaia S. 116 ff.). Fehlt es uns also vollkommen an Mitteln, die Möglichkeit des hier gegebenen Berichts zu bestreiten, so sind wir gezwungen, ihm zu trauen.

Die Ereignisse, die unserm Kapitel vorangegangen sind, dürften etwa folgende sein. Die Auswanderer langen an der ägyptischen Grenze an. Auf Verwendung der im Lande eingesessenen Volksgenossen wird ihnen der Einzug gewährt. Eine Abordnung dieser Leute überbringt ihnen vielleicht selbst die Erlaubnis oder begrüsst die Ankömmlinge, die wieder in froher Stimmung sind. Da haben die Frauen ein Gelübde gethan, der Himmelskönigin ein Fest zu feiern, wenn man mit den Ver-

handlungen glücklich ans Ziel gekommen sei. Die Anwesenheit der ägyptischen Juden erhöht die Feststimmung.

Da tritt Jeremia mitten in das ausgelassene Treiben hinein. Er wäre auch sonst gekommen, aber der Besuch, der heute mitfeiert, bietet ihm zugleich eine später vielleicht nie wiederkehrende Gelegenheit, vor der ägyptischen Judenschaft ein Zeugnis von Jahwe abzulegen. Ihm treten nicht die Männer, sondern die Weiber entgegen, denen es vor allem am Herzen liegt, dass das von ihnen inscenierte Opferfest nicht gestört wird. Sie halten dem Profeten einen religiösen Grund entgegen, dieselbe Beweisführung, die ihm selbst geläufig ist. Er hat ihnen oft vorgehalten, dass ihre Leiden eine notwendige Folge ihres religiösen Missverhaltens seien. Jetzt kehren sie die Angriffswaffe gegen den Mann, der sein Leben lang sich ihrer gegen sie bedient hat Sie haben von dem Profeten gelernt, aber, wenn man genau hinsieht, doch nur die Art und Weise des Angriffs. Von seinem Geiste, von der inneren Kraft seiner Empfindung, die ihn diesen Angriff gelehrt, ihn zu jener Beweisführung gebracht hat, ist nichts bei ihnen zu merken. Wenn Jeremia den Satz vertrat, dass Jahwe sich durch Sendung der Juda erschütternden Zeit der Wehen gegen das Verhalten seiner Bewohner auflehnen müsse, so war er in seinem Herzen durch die rohe Stellung, die er den einzelnen zu Gott einnehmen sah, durch das unsittliche, von keiner religiösen Regung gestörte Handeln des Volks auf das empfindlichste verletzt worden. Die religiösen und sittlichen Schäden seiner Zeit hatte er seinem Gotte vorgetragen, in seinem eignen Herzen schrie Judas Sünde zum Himmel. Den Weibern aber, die ihrem Angreifer die Zweischneidigkeit seiner Waffe zu zeigen meinen, ist diese Empfindung fremd. Ihre Gottheit ist freundlich, wenn man ihr äusserlich mit Freundlichkeit begegnet, und zürnt, wenn man sie vernachlässigt.

Die Antwort der Weiber zeigt ferner, dass man in der letzten Zeit der Himmelskönigin nicht gedient hat. Aber sie kennen diesen Dienst sehr wohl, sie haben, als sie satt Brot gehabt und in Frieden gelebt haben, ihr Opferfeste gefeiert. Die Zeit, in der man die Göttin nicht beachtet hat und zugleich nicht aus der Not und dem Unheil herausgekommen ist, kann

nur die Regierung Zedekias sein. Wir erhalten hier eine Bestätigung der oben gemachten Beobachtung, dass in diesen Jahren ein anderer Geist in der Tempelpriesterschaft gewaltet hat. Während unter Jojakim der Dienst der Himmelskönigin nicht bloss geduldet war, vielleicht im Königspalaste selbst treue Anhängerinnen besass, die ihren Festen einen mehr offiziellen Charakter zu geben verstanden, hat diese Begünstigung von oben her unter Zedekia aufgehört: in dieser Zeit haben die Frauen der Königsburg für das Wohl und Wehe Jeremias Teilnahme bewiesen.

Den schlagfertigen Weibern gegenüber zeigt der Profet sich nicht minder schlagfertig. Zwar besitzt er nicht die stürmische Art der Alten, Jeremia bewahrt der erregten Menge gegenüber eine sichere, majestätische Ruhe; aber wie sie verfügt er über bitteren Hohn, über eine grimme Ironie. Für ihn ist Jahwe der Gott der jüdischen Männer. Wenn diese von ihm nichts wissen wollen, dann hört nicht Jahwes Ansehen auf, dann haben sie sich eben ihres Judentums begeben, ihre eigene Sonderexistenz in Frage gestellt. So liegen die Dinge für Jeremia. Und aus dem Zugeständnis der Weiber, die ja auch im Namen ihrer Männer reden, dass Jahwe und seine Mahnung ihnen gleichgiltig sei, zieht er den höhnenden Schluss: Also wozu der Streit über die Zukunft! Sie erkennen es ja selbst an, dass Jahwes Name aus dem Munde jüdischer Männer verschwinden wird. Es wird bald keinen in ganz Ägypten geben, der bei Jahwes Namen schwört. Dieses Opferfest, das ihnen Freude macht, da es sie über die Not der Gegenwart mit dem Gedanken, dass es die Freude auch an die Zukunft fesseln wird, hinwegtröstet, ist der Anfang vom Ende: das Volk giebt sich selbst auf, das seinen Volksgott aufgiebt. Ist das der Gedanke, der dem Profeten mit der alten Volksreligion gemeinsam ist, so hat er ihn doch vertieft; ihm ist der Volksgott der Weltherr, dessen Dasein nicht an das eine Volk gekettet ist: er wacht über seinem Worte. Es ist ein erschütterndes Bild, das Jeremia im Schlussvers malt: hier der Rest Judas, an der selbstgeschlagenen Wunde verblutend, langsam ziehen die dunklen Todesschatten darüber hin. Und mit brechendem Auge schaut das Volk aus der Nacht, die es hinabreisst, hinauf in

das Licht, wo der Gott, der sein Wort erfüllt, waltend sitzet von Ewigkeit zu Ewigkeit, es erkennt, wessen Wort sich erfüllt«.

7. Jeremias Trostwort an Baruch, den Verfasser der Denkwürdigkeiten (45).

Die Auffüllung, die 1 erfahren hat, hat es verschuldet, dass man die eigenartige Bedeutung dieses Kapitels erst in jüngster Zeit bei Duhm gewürdigt findet. Giesebrecht hat noch 1b ganz gestrichen. Dagegen hat Duhm die Worte בכתבו את־הדברים האלה על־ספר als ursprünglich festgehalten. Seinen Gründen kann ich nur noch den einen hinzufügen: der annalistische Stil, den Baruch in seinem Buche anwendet, erklärt diese adverbiale Bestimmung auf das einfachste als die Zeitangabe des folgenden Berichts. Der Versuch, diese nach einem gleichzeitigen Ereignis gegebene Datierung zu präzisieren, würde dann die Kombination eines Späteren darstellen, der die Niederschrift der Denkwürdigkeiten Baruchs, von der hier gesprochen wird, mit der in Kap. 36 berichteten Aufzeichnung der Drohweissagungen Jeremias nach dessen Diktate zusammenbrachte. — Die LXX hat die unechten Worte אלהי ישראל in 3 und den Schluss von 4 nicht. In 5 ist נאם יהוה ein Zusatz, den schon die LXX hat. Eine Eigentümlichkeit fällt sofort auf. Bereits 42 10 begegneten wir der Zusammenstellung von בנה und הרס, נטע und נתש. Gegen die Echtheit unserer und jener Stelle lassen sich irgendwie ziehende Gründe nicht geltend machen. Daraus folgt, dass der Vorwurf, dass diese oder jene Wendung »beliebte Ergänzerphrase« sei, allein noch nicht ihre Unechtheit entscheidet, dass solch ein Vorwurf durch andere gewichtige Gründe gestützt sein muss. Jene Zusammenstellung scheint übrigens für Jeremia eine besondere Bedeutung besessen zu haben.

Die Worte von und an Baruch dürften etwa gelautet haben:

I. 3 *'oi-ná-li, ki-jasáp jahwé jagón ɛal-mak'obí;*
jagaɛtí banhatí, umnuḥá lô maṣatí!
II. 4 *hinné, 'ašer-baníti, 'anì horés, wet 'ašér-naṭaɛti, 'anì notéš.*
5 *wə'attá tbaqqeš-lák gədolót,— 'âl-təbaqqéš!*
ki hinnì mebì raɛá ɛal-kól bašár;
wənatátti lâk 'et-napšák ləšalál ɛal-kól hammqomót, 'ašér telek-šám.

Die Form, in der Baruch seine eigenen Worte in den ihm durch Jeremia gewordenen Gottesspruch einflicht, ist etwas umständlich. Er stellt sie durch ein einleitendes אמרת in Parenthese. Dadurch wird eine noch-

malige Einleitung der Worte Jeremias nötig; doch weicht diese Einführung insofern von der ersten ab, als zuerst Jeremia Baruch darüber verständigt, dass ihm über den Gefährten ein Gottesspruch geworden sei, während die andere Einleitung dieses Spruchs schildert, wie dem Profeten der Auftrag geworden sei. Baruchs Klage sind zwei Verse mit je 5 Hebungen. Der zweite ist durch die Stellung der Cäsur hinter dem zweiten Versfuss besonders eindrucksvoll gestaltet. Dadurch wird ûmnûḥā, das eigentlich zum folgenden gehört, beim Vortrag zur ersten Vershälfte gezogen. Vielleicht stellt auch jagōn und jagaʿtī ein Wortspiel dar. Durch seinen metrischen Bau zerfällt Jeremias Spruch deutlich in 3 Teile. Auf zwei Vierer folgen 2 Verse mit je 5 und auf diese wieder zwei mit je 4 Hebungen.

Wenn man sich aus Baruchs Stossseufzer die Situation vergegenwärtigen wollte, so könnte man leicht irregehen; denn ich halte es für möglich, dass seine Worte nicht von ihm selbst geprägt sind, sondern den Anfang irgend eines Klageliedes darstellen, dessen Töne er sich angeeignet hat. Nur soviel können wir mit Sicherheit sagen, dass sich der Mann über Mass hinaus von Jahwe bedrückt fühlt. Zu dem Leiden, das ihn bisher gequält hat, kommt neue Betrübung. Erst Jeremias Spruch erhellt die Situation, ein Beweis, wie wertvoll gegenüber konventionellen Ausdrucksmitteln gerade die individuelle Auffassung und Darstellung für die Erkenntnis der geschichtlichen Verhältnisse und Ereignisse ist. Zunächst betont der Profet, dass gegenwärtig die Zeit der Destruktion gekommen sei, eine Zeit, da gewaltige Wehen alles ohne Ausnahme ergreifen. Wenn da ein einzelner herausgerissen zu werden wünscht, so ist das ein vermessener Wunsch. Hat somit Baruch nicht mehr Trost als irgend ein anderer, so kann er der Zuversicht sein, dass er selbst nicht untergehen wird.

Dieser Trostspruch, den der Meister für seinen Jünger hat, lässt uns dessen Gemütsverfassung erkennen. Baruch schreibt die Denkwürdigkeiten Jeremias. Er glaubt dem gewaltigen Gemälde, das dieser von der Endzeit entworfen hat, das durch die Arbeit des Aufzeichnens wieder vor seinen Augen erschienen ist; er glaubt daran, sind doch die furchtbaren Umwälzungen, die der Profet geschaut und geweissagt hat, schon zum Teil eingetroffen: Juda ist nicht mehr. Und nun hat der Meister die tröstende Hoffnung, dass endlich nach so vielem Jammer

die schöne Friedenszeit kommen werde, die Hoffnung, die er selbst gehegt hat, zunichte gemacht, indem er dem Reste Judas in Ägypten eine nochmalige Chaldäernot angedroht hat. Schmerzen hat Baruch erduldet, als die Heimat in Trümmer gesunken, als er sie hat verlassen müssen. Doch das Weh hat kein Ende, Ruhe nach den Tagen der Unruhe kommt nicht; denn Jahwe hat neuen Kummer verheissen.

Der Kummer, den Jahwe zu der bisherigen Leidenslast hinzufügt, entstammt also nicht der materiellen Not Baruchs, der, wie Duhm es ausdrückt, »als ספר in Ägypten wohl nicht leicht Verdienst fand«. Wir dürfen doch annehmen, dass der Jünger ebenso wie sein Meister daran gewöhnt war, zu leiden und Selbstverleugnung in diesen Dingen zu üben. Der Ausblick auf die allgemeine Not ohne Ende ruft diesen Kummer hervor. Und was Jeremia in den noch nicht so biegsamen Ausdrucksformen — wir sehen, wie der antike Mensch mit den Worten ringen muss, wenn er auf das Seelenleben zu sprechen kommt, während wir eine ganze Skala von Redewendungen zur Schilderung des Innenlebens, fast konventionell ausgeprägt, besitzen — sich auszusprechen bemüht, ist der eine Gedanke, dass es keinen besonderen Trost, keine besondere Hoffnung für den einzelnen giebt, dass er geduldig den Kummer, der alle trifft, mittragen muss. Das aber steht dem Profeten fest. Dieser Mann, der ihn wie kein anderer verstanden hat, den er in seine Befürchtungen, in seine Hoffnungen eingeweiht weiss, wird als sein Zeuge leben bleiben.

Ist dieses Wort an Baruch wohl das letzte, das uns von Jeremia erhalten ist, so können wir von ihm aus auf die letzten Tage des Profeten einen Schluss ziehen. Der Jünger wird — das ist der feste Glaube Jeremias — an allen Orten, dahin er geht, von Jahwe beschützt sein. Ihm steht also noch ein bewegtes Leben bevor, und allem Anschein nach ist es sein freier Entschluss, von Ort zu Ort zu gehen. Man könnte wohl sonst, hiesse es etwa: »an allen Orten, dahin du gelangst«, an eine Deportation durch die zu erwartenden Babylonier denken. So liegt denn der Schluss nahe, dass der Kummer, der für Baruch noch zu allen früheren Leiden hinzukommt, auch dadurch verursacht wird, dass ihm die Trennung von seinem Meister

bevorsteht. Jeremia sieht voraus, dass das Schicksal der Judäer in Ägypten besonders durch den bevorstehenden Kampf mit Babel, sich erfüllen wird: sein Wirken ist beendet, er ist ein alter Mann, dem Scheiden nahe. Da schickt er seinen Jünger aus, den er eben, was ihm noch denkwürdig erschienen, hat aufzeichnen lassen, nach Babel an die Gola. Dort soll er sein Zeuge sein, den Exulanten soll er die Hinterlassenschaft des Mannes überbringen, der den Ausgang Judas mit seinen Mahnungen, Warnungen, Drohungen und Hoffnungen begleitet hat. Die allgemeine Aufregung ohne Ende hat ihre besondere Form für Baruch: für ihn bringt sie Unruhe, gefahrvolle Wanderung und den Abschied von dem greisen Meister.

Wir dürfen annehmen, dass die Hoffnung Jeremias für seinen Jünger sich erfüllt hat. Er wird glücklich nach Babel gelangt sein, er hat dort die Zeugnisse von der Wirksamkeit des Profeten verbreitet, so dass sie uns erhalten geblieben sind. Die Trennung von ihm ist schuld daran, dass wir nichts über den Ausgang Jeremias wissen. Baruch hat wohl selbst nichts mehr von ihm gehört [1].

---

1) Die Denkwürdigkeiten Baruchs, die in ihrer annalistischen Form von vornherein nur lose zusammenhingen, sind von dem Redaktor des Jeremiabuches auseinandergenommen und nach verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten mit anderen Stücken zusammengestellt worden. Am besten sind in der ursprünglichen Ordnung die Kap. 37—45 erhalten. Einige Stücke sind in den grossen Komplex 26—36 eingearbeitet, den man treffend mit Rothstein (bei Kautzsch) »Jeremia und die falschen Profeten über das Geschick des Volkes« überschreiben könnte; 19—20_6 stehen in dem Kapitel »Gerichtsverkündigungen, durch sinnbildliche Handlungen verdeutlicht«.

Hat Baruchs Schrift einmal eine Überschrift besessen? Sie müsste ebenfalls im Annalenstil verfasst gewesen sein und etwa berichtet haben, dass Jeremias Weissagungen folgen vom Anfange der Regierung Jojakims bis nach der Zerstörung Jerusalems. In der That ist uns eine derartige Überschrift in 1_3 erhalten. $_3$ stört den Zusammenhang zwischen $_{1-2}$ und $_4$. Es wäre nicht abzusehen, warum nicht auch Joahas und Jojachin erwähnt werden, wenn in 1_{1-3} die Könige genannt werden sollten, unter deren Regierung Jeremia gewirkt hat. Cornill hat $_3$ streichen wollen, Giesebrecht ihn für »einen späteren Einschub« erklärt. Die Schwierigkeiten sind sofort beseitigt, wenn man $_3$ als die ursprüngliche Überschrift der Denkwürdigkeiten Baruchs an-

D. Rückblick auf die Denkwürdigkeiten Baruchs.

Baruchs Erinnerungen an Jeremia haben uns in die verschiedenen Verschiebungen, die in der königlichen Umgebung seit Jojakim stattgefunden haben, hineinsehen und ihre Bedeutung für das Verständnis der Zeit erkennen lassen. Unter Jojakim amtiert am Reichstempel eine hierarchisch-national gesinnte Priesterschaft, die von dem Glauben an die Unversehrbarkeit und den ewigen Bestand ihres Heiligtums getragen wird. In ihr leben die Gedanken, wie das Deuteronomium sie in der Behauptung der einzigartigen Bedeutung des Jahwetempels zu Jerusalem auf einen klassischen Ausdruck gebracht hat: der Tempel ist der Mittelpunkt Judas, von ihm geht Judas Heil aus. Ihre messianischen Erwartungen, wenn man von dieser Seite aus ihre Stellung beleuchten darf, gipfelten wohl darin, dass der künftige Weltherr [1]) aus Juda kommen und Jerusalem und den Jahwetempel zum Mittelpunkte seiner Weltherrschaft machen werde [2]). Dass auch eine rein hierarchische, ich möchte fast sagen, hierarchisch-kosmopolitische Gesinnung möglich war, ersieht man aus der andern Tradition des Messianismus: der Messias kommt aus einem andern Volke, er begünstigt die Hierarchie. Diese Gesinnung scheint Hes. 21:32 vorzuliegen — Bezeichnend ist es, dass unter Jojakim der Dienst der Himmelskönigin, der besonders bei den Frauen und in den unteren Volksschichten emsige Anhänger gehabt zu haben scheint, in Jerusalem beliebt war. Das deutet wohl auf den Vergleich hin, den die jerusalemische mit der Priesterschaft des

sieht, die, als man die Überlieferung von Jeremia in einem einzigen Buche zusammenzufassen sich entschloss, zurechtgestutzt mit an die Spitze dieses Buches gestellt wurde. Ein späterer Leser fügte endlich ihr noch 3b hinzu, gewiss in der Absicht, eine Erläuterung »zu Nutz solcher Leser« zu geben, »die mit der Geschichte nur im Allgemeinen bekannt waren« (Duhm S. 4). Er machte dadurch die ursprünglich genaue Zeitangabe ungenau und widerspruchsvoll.

1) אשר־לו המשפט Hes. 21:32.

2) Vielleicht geht auf solche Ausblicke die Umwandlung von Eljakim in Jojakim zurück, die von der Tradition dem Pharao zugeschrieben wird.

Landes geschlossen hatte, von der auch die nationale Färbung herrühren wird. — Im Hintergrunde steht ein profetisch denkender Teil der Priester. Die Gedanken dieser Leute sind jedenfalls einst unter Josia mit ausschlaggebend gewesen. Es liegt die Annahme nahe, dass die nahende Ägyptergefahr, der nationale Enthusiasmus, der Josia in den Kampf mit dem Pharao begleitete, der Niedergang Assurs diese Partei allmählich zurückgedrängt hat, bis endlich Jojakim das allmähliche Hervortreten der hierarchisch-national gerichteten Priester endgiltig durch ihre Beförderung in die leitenden Stellen zum Abschluss brachte. Dies wird ein geschickter Schachzug von seiner Seite gewesen sein, der ihm eine feste Stütze seines Thrones schuf.

Denn auf den grössten Teil seiner Hofbeamten konnte er sich nicht so verlassen, wie auf seine Reichstempelpriesterschaft. Unter ihnen steht die in profetisch-nationalen Traditionen lebende Familie Schafans im Vordergrunde. Während die Reichspriester auf die Politik des Königs eingingen, die darauf zielte, die aufgedrungene Unterwerfung unter Ägypten dazu zu benutzen, um dem drohenden Joche Babels zu entgehen und schliesslich sich völlig auch vom Pharao freizumachen, hingen die Fürsten mehr der andern Ansicht an, die in Ägypten den schon von Josia bekämpften Störenfried der freiheitlichen Entwicklung Judas erblickten. Sie konnten die Wendung, die die königliche Politik seit Josias Tode dem Pharao gegenüber genommen hatte, nicht mitmachen, die Niederlage bei »Megiddo« nicht vergessen. Diese Hofbeamten, denen gegenüber Jojakims Versuche, sie zurückzudrängen, nur teilweise gelungen sein mochten, waren daher äusserlich die Parteigänger der von dem Könige glücklich in den Hintergrund gestellten profetisch denkenden Priesterschaft, obwohl sie die profetischen Gedanken sich wohl nur teilweise anzueignen vermochten.

Ihr gemeinsames Ziel war nach dem Tode Josias gewesen, den ihnen gleichdenkenden Joahas mit Übergehung des älteren Jojakim auf den Thron zu setzen. Dabei hatte gewiss die Priesterschaft und das mit ihr verbundene Profetentum die Hauptrolle durch die von ihnen geleitete Landbevölkerung spielen dürfen. Dass sich das Landvolk bei dieser Gelegenheit gegen die Bestrebungen der seinem Denken näher stehenden hierarchisch-nationalen Priester-

schaft einnehmen liess, erklärt sich leicht aus dem Umstande, dass eine Unterwerfung unter das im Kriege befindliche und daher geldbedürftige Ägypten notwendig mit einer ausserordentlichen Tributleistung verbunden war, die natürlich dem Volke zur Last fallen musste. Diesen Gedanken wird man ausgespielt haben. In der That hat Jojakim sofort seine Krone teuer bezahlen müssen, und das Volk hat die Kosten getragen. Der geschickte Eingriff des Pharao, der den ihm unbequemen, feindlich gesinnten Joahas beseitigte und den ihm gewiss als ägypterfreundlich bekannten rechtmässigen Kronprinzen Jojakim zum König machte, vereitelte jene Absicht der Priester und Hofbeamten. Dass bei diesen Thronstreitigkeiten auch Babylon irgendwie seine Hand im Spiele gehabt hat, ist wohl anzunehmen, obwohl es sich nicht beweisen lässt.

Dann war Zedekia zum Nachfolger des exilierten Jojachin bestellt worden. Gleichzeitig hatte Nebukadnezar die Aristokratie und die Reichspriester entfernt. In diesen entfernte er seine Todfeinde. Allerdings musste die Strafe für die Empörung auch den Tempel treffen. Die Beschlagnahme der goldenen und silbernen Geräte zeigt, dass man den Kultus in den bisher üblichen Formen nicht weiter bestehen lassen wollte. Indem man die bisherigen Priester und die Requisiten ihres Berufes fortführte, glaubte man sich von dieser Seite aus gegen eine Wiederholung der Empörung gesichert zu haben. Nun kam, wie das Verhalten Zefanjas zu Jeremia zeigt, die profetisch gerichtete Priesterpartei, die vorher zurückgedrängt gewesen war, in die wichtigen Tempelämter. Man darf annehmen, dass die ersten Jahre Zedekias am Tempel einen Gottesdienst aufwiesen, der dem profetischen Ideal nahekam. Das Volk dagegen konnte den opferreichen Kultus und die frohen Feste, besonders aber die Himmelskönigin, nicht vergessen. So war durch den Eingriff der Babylonier eine wirkliche Reformation in profetischem Sinne herbeigeführt worden[1]. Juda hätte den Aderlass verwinden können, wenn nicht Nebukadnezar

1) Daher Jeremia ein eifriger Freund der babylonischen Politik, daher seine Hoffnungen für die Zukunft, wie sie sein Brief an die Exulanten ausspricht.

mit der Fortführung der Hofbeamten einen verderblichen Missgriff gethan hätte; unter ihnen müssen sich auch sehr viele am Aufstande unschuldige, laue Elemente befunden haben. So hatte der Babylonier seinen Vasallen in die Hand einer aus der breiten Masse des Volkes hervorgegangenen Aristokratie gegeben, der nur wenige vornehme Leute aus der Zeit Josias angehörten. Jeden Augenblick konnte durch sie der Sturm um Zedekia losbrechen, der von dem seines gewohnten Kultus beraubten Volke her drohte. Eine Revolution, deren Folgen wir jetzt nur noch sehen können, hat dann jenen Rest der alten Aristokratie aus der Umgebung des Königs verdrängt. Er hat sich zu den Babyloniern geflüchtet. Zedekia wurde das willenslose Werkzeug in den Händen des die Empörung gegen Babel leidenschaftlich begehrenden Volkes und seiner am Hofe die Oberleitung besitzenden Führer. Die Katastrophe brach herein.

Soweit Baruch. Seine Andeutungen werfen auch auf die Zeit vor Jojakim einiges Licht. Unter Josia muss der Gegensatz zwischen profetisch denkenden und hierarchisch-national gerichteten Priestern anfangs nicht bestanden haben. Er besteht erst seit der Veränderung der politischen Lage, seit dem Auftreten des Ägypters. Das Deuteronomium setzt eine einheitliche Priesterschaft voraus, die Hand in Hand mit den Hofbeamten geht. Ja, es scheint, dass jener Riss in die Priesterschaft durch Jeremia, wenn nicht hervorgerufen, so doch durch sein Auftreten und Wirken erweitert worden ist. Er hat Klarheit in die Verhältnisse gebracht. Vor ihm musste man sich entscheiden, ob man dem Gesetzbuche nur die Bedeutung einer Beruhigung, eines Sicherheit erweckenden Besitzes beimass, oder ob man mit der Verwirklichung seiner sittlichen Formen Ernst zu machen gesonnen war. War also die Einführung des Deuteronomiums mit ihren Voraussetzungen das Ergebnis eines gemeinsamen Handelns der Priester und Fürsten, so müssen wir die Jugend Josias, da er in den Händen einer Regentschaft war, als eine Zeit der von beiden Parteien gemeinsam betriebenen Vorbereitung der Reform ansehen. Damit werden wir aufwärts geführt zu Amon und Manasse. Von vornherein ist es klar, dass unter Manasse, der unter assy-

rischem Einfluss ein strenges Regiment gegen alle anders denkenden Leute führte, am Tempel, wo Jahwe Genossen aus dem Auslande erhalten hatte, eine dem Könige gleichgesinnte Priesterschaft waltete. Ebenso wird die Aristokratie assyrisch gedacht, sich benommen und getragen haben. Also die unter Josia die Herrschaft führenden Parteien haben damals im Hintergrunde gestanden, wurden verfolgt, wenn sie sich hervorwagten. Da wird Amon, Manasses Nachfolger, von seinen Dienern getötet. Hat er vielleicht im stillen mit jenen Leuten, die unter Josia hervortraten, zu sympathisieren angefangen? Wollte er sich etwa, da eine neue Zeit mit dem wohl schon damals erkennbaren Niedergange Assurs anzubrechen schien, von seiner assyrerfreundlichen Umgebung losmachen? Hat diese vielleicht gemutmasst, dass er sich den neu erwachenden nationalen Bestrebungen hinzugeben entschlossen war? Ich muss all diese Fragen bejahen. Amon fiel, weil er mit dem Regimente, wie es sein Vater geführt hatte, ob er nun wollte oder nicht, brechen musste, wenn er weiter regieren wollte. Die neue Zeit verlangte es so. Sein Tod wurde blutig gerächt, seine Mörder erschlug man. Es erhob sich von der Landbevölkerung heraus, hinter der diejenigen gestanden haben müssen, die später Josias Jugend leiteten und nachmals unter ihm reformierend hervortraten, ein Sturm gegen alle, die sich gegen den König Amon verschworen hatten . Dieser Sturm galt aber hauptsächlich dem assyrischen Treiben im Lande, es war eine hierarchisch-nationale Bewegung, die von profetischer Begeisterung begleitet war. Gleichzeitig haben ihre Leiter es verstanden, sich Assur gegenüber korrekt zu benehmen, so dass von dort aus dem Regierungsantritt Josias kein Widerstand entgegengesetzt wurde. Erleichtert wurde ihre Stellung, da sie den Schein für sich hatten: sie hatten die Königsmörder, also Unruhestifter bestraft und damit dem Lande die Ruhe erhalten. Nachdem die hierarchisch-national und die profetisch Gesinnten durch die Einführung des Deuteronomiums ihren Sieg erfochten hatten, sind sie, wie es ja regelmässig bei solchen nur durch die Not der Zeit geeinten Kräften der Fall ist, zerfallen, die Katastrophe ist durch den aufreibenden Kampf, in den sie gerieten, beschleunigt worden.

Jeremias Einfluss auf die Geschichte Israels beginnt, wenn wir an der Hand der Darstellung Baruchs unsere Schlüsse ziehen, mit der glücklich durchgeführten Reform. Was vorher von ihm geleistet ist, kann nur ein Kampf mit anderen, wenn auch vielleicht nach anderen Grundsätzen, auf ein anderes Ziel hin — das wäre erst aus seinen eigenen Worten zu ersehen — gewesen sein. Seine historische Bedeutung endet mit dem Augenblick, da sich unter Jojakim die Scheidung zwischen dem profetischen und hierarchisch-nationalen Gedanken klar herausgestellt hat. In dieser Zeit, da er um die Scheidung gestritten, hat er unter Schmerzen und inneren Kämpfen sich zum vollen Bewusstsein gebracht, was Religion sei. Dass nationale Bestrebungen mit ihr nicht zu verquicken sind, dass es ein inniges, persönliches Verhältnis zu Jahwe, auch wenn man ausserhalb der Nation stehen muss, möglich ist, das hat er hier gelernt. Sein Brief an die Exulanten ist ein klassischer Ausdruck dieser Erfahrung. — Nachdem sich die Scheidung zwischen dem profetischen und hierarchisch-nationalen Gedanken vollzogen, Jojakim sie auch äusserlich durchgeführt hatte, seitdem war Jeremia wieder ein Kämpfer neben anderen, wenn auch der Hauptstreiter, der in mancher Stunde allein aufrecht zu stehen wagte. Als diesen unermüdlichen, durch keinen Misserfolg zurückgeschreckten Streiter schildert Baruch uns den Profeten. Sein Werk setzt den Höhepunkt seiner Wirksamkeit, die erfahrungsreichsten Stunden seines Lebens voraus.

E. Versuch einer Rekonstruktion der Baruchschrift.

1. [3]Es erging Jahwes Wort an Jeremia in den Tagen Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, bis zum Ende des elften Jahres Zedekias, des Sohnes Josias, des Königs von Juda.

26. [1]Im Anfange der Regierung Jojakims erging dieses Wort von Jahwe: [2]so sprach Jahwe: Tritt in den Vorhof des Jahwetempels und sprich zu ganz Juda, das gekommen ist, im Jahwetempel anzubeten, sämtliche Worte, die ich Dir zu ihnen zu reden befohlen habe. Thu kein Wort davon ab!

[4]Und sprich: So sagt Jahwe: Hört Ihr nicht auf mich, nach
meinem Gesetze, das ich Euch vorgelegt habe, zu wandeln, [6]so
mache ich diesen Tempel wie Silo, und diese Stadt mache ich
zum Fluche für alle Völker der Erde.

[7]Da hörten die Priester und die Profeten und das ganze
Volk Jeremia diese Worte im Jahwetempel reden. [8]Und es
geschah, als Jeremia geendet hatte, alles zu sagen, was Jahwe
zum Volke zu reden befohlen hatte, da ergriffen ihn die Priester
und die Profeten mit den Worten: Du musst sterben! [9]Warum
hast Du in Jahwes Namen geweissagt: wie Silo wird dieser
Tempel werden und diese Stadt verheert, bewohnerlos werden!
Da strömte das ganze Volk gegen Jeremia im Jahwetempel zusammen.

[10]Da hörten die Fürsten Judas diese Vorgänge und stiegen
aus dem Königshause zum Jahwetempel empor und liessen sich
am Eingange des neuen Thores nieder. [11]Da sprachen die
Priester und die Profeten zu den Fürsten und zu dem ganzen
Volke: Ein todwürdiges Verbrechen hat dieser Mann begangen;
denn er hat wider diese Stadt geweissagt, wie Ihr mit eigenen
Ohren gehört habt. [12]Da sprach Jeremia zu den Fürsten und
zu dem ganzen Volke: Jahwe hat mich gesandt, gegen diesen
Tempel und gegen diese Stadt sämtliche Worte, die Ihr vernommen, zu weissagen. [13]Und nun — bessert Eure Wege und
Eure Thaten und hört auf Jahwes Stimme, so wird sich Jahwe
des Unheils, das er gegen Euch geredet hat, gereuen lassen.
[14]Und sieh, ich bin in Eurer Hand, thut mir, wie es gut und
wie es recht in Euren Augen ist. [15]Nur seid davon überzeugt,
dass Ihr, wenn Ihr mich tötet, unschuldig Blut über Euch, über
diese Stadt und ihre Bewohner bringt: denn Jahwe hat mich
wahrhaftig wider Euch gesandt, all diese Worte vor Euren
Ohren zu reden. [16]Da sprachen die Fürsten und das ganze
Volk zu den Priestern und zu den Profeten: Dieser Mann hat
kein todwürdiges Verbrechen begangen: denn in Jahwes, unseres
Gottes, Namen hat er zu uns gesprochen.

[17]Da traten Männer aus den Ältesten des Landes auf und
sprachen zur ganzen Volksversammlung: [18]Micha aus Moreschet
lebte in den Tagen Hiskias, des Königs von Juda, und sagte
zu dem ganzen Volke von Juda: So spricht Jahwe:

Zion wird als Feld gepflügt und Jerusalem zu Trümmern werden
Und der Berg des Tempels zur Waldhöhe[1]).

[19]Haben ihn denn Hiskia und ganz Juda getötet? Haben sie nicht Jahwe gefürchtet und Jahwes Antlitz milde gemacht? Da liess sich Jahwe des Unheils gereuen, das er gegen sie geredet hatte. Aber wir, wir sind daran, grosses Unheil über unsere Seelen zu bringen.

[20]Und es wirkte auch ein Mann in Jahwes Namen als Profet, Uria ben Schemaja aus Kirjat-Jearim. Da weissagte er gegen dieses Land, genau wie die Worte Jeremias. [21]Es hörte aber der König Jojakim und all seine Fürsten all seine Worte; da suchte er ihn zu töten. Und Uria hörte es und floh nach Ägypten. [22]Da sandte der König Männer nach Ägypten. [23]Und sie holten ihn heraus und führten ihn vor den König. Da erschlug er ihn mit dem Schwerte und warf ihn auf die Gräber der gemeinen Leute.

[24]Aber die Hand Achikams ben Schafan war mit Jeremia, dass man ihn nicht in die Hand des Volkes gab, ihn zu töten.

. . . . **19.** [1]So sprach Jahwe: Geh und kaufe einen Thonkrug und nimm einige von den Ältesten des Volkes und von den Ältesten der Priester [2]und geh hinaus zum Eingang des Scherbenthors; [10]und zerbrich den Krug vor den Augen der Männer, die mit Dir gegangen sind, [11]und sprich: So spricht Jahwe:

Also will ich zerbrechen dieses Volk und diese Stadt,
Wie man Töpfergeschirr zerbricht, das nie wieder geheilt werden kann.

[14]Da kam Jeremia und trat in den Vorhof des Jahwetempels und sprach zum ganzen Volke: [15]So spricht Jahwe: Sieh, ich bringe über diese Stadt all das Unheil, das ich wider sie geredet habe; denn sie haben ihren Nacken verhärtet, auf meine Worte nicht zu hören.

20. [1]Da hörte Paschchur ben Immer der Priester — er war nämlich oberster Aufseher im Jahwetempel — den Jeremia diese Worte weissagen [2]und schlug ihn und legte ihn in den Block,

---

1) *ṣijjòn śadé teharéš wirušalèm ɛijjìm tihjé*
whar-habbáit ləbamòt jaɛár.

der sich im oberen Benjaminsthore [im Jahwetempel] befand.
3 Und es geschah am andern Morgen, da befreite Paschehur
den Jeremia aus dem Block, und es sprach zu ihm Jeremia:
Nicht Paschehur nennt Jahwe Deinen Namen, vielmehr magūr.

36. 1 Im vierten Jahre Jojakims erging dieses Wort an
Jeremia von Jahwe: 2 Nimm Dir eine Buchrolle und schreibe
darauf all die Worte, die ich zu Dir wider Jerusalem, Juda und
alle Völker geredet habe, [seit dem Tage, da ich zur Dir geredet
habe,] seit den Tagen Josias bis auf diesen Tag. 4 Da rief Je-
remia Baruch ben Nerija, und er schrieb von dem Munde Je-
remias alle Worte Jahwes, die er zu ihm geredet hatte auf eine
Buchrolle.

5 Da befahl Jeremia dem Baruch: Ich bin ausgeschlossen,
nicht kann ich in den Jahwetempel kommen; 6 so lies aus dieser
Rolle die Worte Jahwes vor den Ohren des Volkes im Jahwe-
tempel an einem Fasttage. Auch vor den Ohren von ganz
Juda, wie sie aus ihren Städten gekommen sind, sollst Du sie
lesen. 7 Vielleicht fällt ihr Flehen vor Jahwe nieder, und sie
wenden sich, ein jeder von seinem bösen Wege; denn gross ist
der Zorn und Grimm, den Jahwe über dieses Volk ausge-
sprochen hat.

8 Da that Baruch genau alles, was ihm Jeremia befohlen
hatte, aus dem Buche die Worte Jahwes im Jahwetempel vor-
zulesen. 9 Und es geschah im fünften Jahre des Königs
Jojakim im neunten Monat, da riefen sie ein Fasten vor
Jahwe aus, das ganze Volk in Jerusalem und das Haus Juda.
10 Da las Baruch aus dem Buche die Worte Jeremias im Jahwe-
tempel in der Halle Gemarjas ben Schafan, des Staatsschreibers,
im oberen Vorhof in der Öffnung des neuen Thores des Jahwe-
tempels vor den Ohren des ganzen Volkes. 11 Und es hörte
Micha ben Gemarja ben Schafan alle Worte Jahwes aus dem
Buche. 12 Da stieg er zum Königshaus hinab zur Halle des
Staatsschreibers, und sieh, dort sassen alle Fürsten: Elischama,
der Staatsschreiber, Delaja ben Schemaja, Elnatan ben Akbor,
Gemarja ben Schafan und Zedekia ben Hananja und alle Fürsten.
13 Da verkündigte ihnen Micha all die Worte, die er gehört
hatte, als Baruch aus dem Buche vor den Ohren des Volkes
las. 14 Und es entsandten alle Fürsten zu Baruch Jehudi ben

Netanja ben Schelemja ben Kuschi mit dem Worte: Die Rolle,
aus der Du vor den Ohren des Volkes vorgelesen hast, nimm
sie in Deine Hand und komm! Da nahm Baruch die Rolle und
stieg zu ihnen hinab. [15]Und sie sprachen zu ihm: Setze Dich
doch und lies vor unsern Ohren! Da las Baruch. [16]Und es
geschah, als sie all die Worte hörten, da erbebten sie, einer
zum andern, und sprachen: Wir müssen dem Könige all diese
Worte melden. [17]Und den Baruch fragten sie: Wie hast Du
all diese Worte geschrieben? [18]Da sagte Baruch: Es las mir
Jeremia all diese Worte vor, und ich schrieb in das Buch.
[19]Und sie sprachen zu Baruch: Geh, verbirg Dich, Du und
Jeremia, kein Mensch wisse, wo Ihr seid.

[20]Da kamen sie zum König in das Gemach, und zwar
hatten sie die Rolle in der Halle Elischamas verwahrt, und sie
meldeten dem Könige all diese Dinge. [21]Da schickte der König
Jehudi, die Rolle zu holen; und er holte sie aus der Halle Elischamas.
Und Jehudi las vor den Ohren des Königs und vor
den Ohren aller Fürsten, die bei dem Könige standen, [22]und
zwar sass der König im Winterhause, und das Feuerbecken
brannte vor ihm. [23]Und es geschah, wenn Jehudi drei bis vier
Spalten gelesen hatte, trennte er sie mit dem Schreibermesser
ab und warf (sie) in das Feuer auf dem Becken, bis die ganze
Rolle durch das Feuer auf dem Becken vernichtet war. [24]Und
nicht erbebten sie und nicht zerrissen sie ihre Kleider, der
König und seine Diener, die all diese Worte gehört hatten;
[25]und doch waren Elnatan, Delaja und Gemarja in den König
gedrungen, die Rolle nicht zu verbrennen, aber er hatte nicht
auf sie gehört. [26]Da befahl der König dem Prinzen Jerachmeel,
Seraja ben Asriel und Schelemja ben Abdeel, Baruch und Jeremia
zu ergreifen; aber sie hielten sich verborgen.

[27]Und es erging Jahwes Wort an Jeremia, nachdem der
König die Rolle verbrannt hatte: [28]Nimm Dir noch einmal
eine Rolle und schreibe darauf all die Worte, die auf der
Rolle standen, die der König Jojakim verbrannt hat. [32]Da
nahm Baruch eine andere Rolle und schrieb darauf von dem
Munde Jeremias alle Worte des Buches, das Jojakim verbrannt
hatte; und weiter wurden zu ihnen viele Worte gleicher Art
hinzugefügt.

27. [1] Es erging im vierten Jahre Zedekias, des Königs
von Juda, im fünften Monat dieses Wort an Jeremia von
Jahwe: [2]so sprach Jahwe: Mache Dir Bande und Jochhaken
und lege sie auf Deinen Hals [3]und sende sie an den König
von Edom, an den König von Moab, an den König der bene
Ammon, an den König von Tyrus und an den König von Sidon
durch ihre Gesandten, die nach Jerusalem zu Zedekia, dem
Könige von Juda, gekommen sind, [4]und gieb ihnen folgenden
Auftrag an ihre Herren: So spricht Jahwe, der Gott Israels:
[12]Steckt Eure Hälse hinein und dient dem König von Babel!
28. [1]In demselben Jahre sprach zu Jeremia der Profet
Hananja ben Azzur aus Gibeon im Jahwetempel vor den Augen
der Priester und des ganzen Volkes: [2]So spricht Jahwe: Ich
zerbreche das Joch des Königs von Babel. [3]Noch in zwei
Jahren bringe ich die Geräte des Jahwetempels, [4]den Jechonja
und Judas Gefangene zurück; denn zerbrechen will ich das
Joch des Königs von Babel.

[5]Da sprach Jeremia zu Hananja vor den Augen der Priester
und vor den Augen des ganzen Volkes, wie sie im Jahwetempel
standen; [6]und Jeremia sprach: Jawohl, so thue Jahwe! Er er-
fülle Deine Worte, die Du geweissagt hast, indem er die Ge-
räte des Jahwetempels und alle Gefangenen aus Babel zurück-
bringt! [7]Doch höre dies Wort, das ich vor Deinen und des
ganzen Volkes Ohren rede! [8]Die Profeten, die vor mir und
vor Dir von uralters her aufgetreten sind, sie haben über viele
Länder und grosse Reiche von Krieg geweissagt. [9]Der Profet,
der von Heil weissagt, durch die Erfüllung des Wortes erkennt
man den Profeten, den Jahwe wirklich gesandt hat.

[10]Da nahm Hananja das Joch vom Halse Jeremias und
zerbrach es. [11]Und Hananja sprach vor den Augen des ganzen
Volkes: So spricht Jahwe: So will ich das Joch des Königs von
Babel vom Halse aller Völker zerbrechen. Da ging Jeremia
seines Weges.

[12]Es erging Jahwes Wort an Jeremia, nachdem Hananja
das Joch von seinem Halse zerbrochen hatte: [13]Geh hin
und sprich zu Hananja: So spricht Jahwe: Hölzerne Jochhaken
hast Du zerbrochen, aber ich mache an ihrer Statt eiserne Joch-
haken. [15]Da sprach Jeremia zu Hananja: Nicht hat Dich Jahwe

hergeschickt, so hast Du dies Volk zum Vertrauen auf eine
Lüge verleitet. [16]Darum also spricht Jahwe: Sieh, ich schicke
Dich fort vom Erdboden: dies Jahr noch bist Du tot. [17]Und
er starb im siebenten Monat.

29. [1]Und dies sind die Worte des Briefes, den Jeremia von Jerusalem aus an die Ältesten der Gefangenen, an die Priester, Profeten und das ganze Volk sandte [3]durch Eleasa ben Schafan und Gemarja ben Hilkia, die Zedekia, der König von Juda, an den König von Babel nach Babel schickte:

[4]So spricht Jahwe, Israels Gott, zu allen Gefangenen:
[5] Baut Häuser und wohnt, pflanzt Gärten an und geniesst ihre Frucht!
[6]Nehmt Weiber und zeugt Söhne und Töchter, dass Ihr Euch mehrt und nicht mindert!
[7]Und suchet das Heil des Landes, dahin ich Euch verbannt habe,
Und betet für es zu Jahwe! Denn sein Heil ist auch Euer Heil.
[10]Wenn über Babel sich siebenzig Jahre erfüllt haben, will ich Euch heimsuchen
Und an Euch mein gutes Wort, Euch zurückzubringen, verwirklichen.
[11]Denn ich weiss wohl die Gedanken, die ich über Euch habe,
Gedanken des Heils und nicht zum Unheil, Euch sie zu gewähren.
[12]So Ihr mich ruft und zu mir betet, so will ich auf Euch hören;
[13]So Ihr mich sucht von ganzem Herzen, [14]so will ich Euch erscheinen. —
[15]Wenn Ihr gesagt habt: »Es liess uns Jahwe Profeten in Babel erstehen«,
[21]So spricht Jahwe, der Gott Israels, wider Zedekia und wider Ahab:
Sieh, ich gebe sie in die Hand des Königs von Babel, und er wird sie vor Euren Augen hinrichten.
[22]Und man wird von ihnen das Fluchwort hernehmen in der ganzen Gefangenschaft Judas:
Es mache Dich Jahwe Zedekia und Ahab gleich, die der König von Babel röstete!

[23]Weil sie Thorheit in Israel verübten und mit den Weibern
ihrer Freunde die Ehe brachen;
[Und ein Wort redeten, in meinem Namen Lüge, was ich
ihnen nicht gebot:]
Ja, des bin ich kund und Zeuge — so raunt Jahwe.

[24]Und Schemaja, der Nechlamit, [25](entbot) im eignen Namen
dem Zefanja ben Maseja, dem Priester, folgendes: [26]Jahwe hat
Dich zum Priester an stelle des Priesters Jojada bestellt, Aufseher im Jahwetempel über jeden von Wahnsinn und Profetenraserei Befallenen zu sein, dass Du ihn in Block und Halseisen
legst. [27]Nun also — warum hast Du nicht dem Jeremia aus
Anatot gewehrt, den bei Euch Profetenraserei befallen hat?
[28]Hat er ja doch uns nach Babel folgendes entboten: Es währt
noch lange!

Baut Häuser und wohnt, pflanzt Gärten an und geniesst ihre
Frucht!

[29]Da las Zefanja den Brief vor den Ohren Jeremias.

34. [1]Das Wort, das an Jeremia von Jahwe erging, und zwar
kämpften der König von Babel, sein ganzes Heer und das
ganze Land seiner Herrschaft gegen Jerusalem und gegen
alle Städte Judas: [2]so sprach Jahwe: Geh zu Zedekia, dem
Könige von Juda, und sprich zu ihm: So spricht Jahwe:

Sieh, ich gebe diese Stadt in die Hand des Königs von Babel,
Dass er sie einnehme und mit Feuer verbrenne; [3]und auch
Du wirst nicht seiner Hand entrinnen:
Ja, fürwahr, ergriffen wirst Du und seiner Hand übergeben
werden und nach Babel kommen.
[4]Doch höre Jahwes Wort, [Zedekia], König von Juda! So spricht
Jahwe:
[5]»In Frieden wirst Du sterben; und wie man Deinen Vätern,
die vor Dir Könige waren, räucherte,
So wird man auch Dir räuchern und »Ach, Herr!« das Klagelied Dir singen.
Ja, das Wort habe ich gesprochen.«

[8]Das Wort, das an Jeremia von Jahwe erging, nachdem
der König Zedekia mit dem Volke einen Vertrag geschlossen hatte, dass man Freiheit ausrufen solle,
[9]dass ein jeder seinen Sklaven und ein jeder seine Sklavin,

Hebräer und Hebräerin, freilasse, damit kein Mann aus Juda zu dienen brauche. 10 Allein alle Fürsten und das ganze Volk, die dem Vertrage beigetreten waren, 11 pressten sie wiederum zu Sklaven und Sklavinnen. 12 Da erging Jahwes Wort an Jeremia:

17 Sieh, ich rufe Freiheit für Euch aus, so raunt Jahwe.

21. 1 Das Wort, das an Jeremia von Jahwe erging, als der König Zedekia zu ihm Paschchur ben Malkija und Zefanja ben Maseja, den Priester, entbot: 2 Befrage doch für uns Jahwe!

37. 6 Da erging Jahwes Wort an Jeremia; 7 so sprach Jahwe: So sprich zum König von Juda, der zu Dir gesandt hat, mich zu befragen:

Des Pharao Heer, das Euch zur Hilfe auszieht, kehrt nach Ägyptenland zurück;
8 Und zurückkehren die Chaldäer wider diese Stadt und nehmen sie und verbrennen sie mit Feuer.
10 Ja, selbst wenn das ganze Heer der Chaldäer geschlagen und nur Verwundete übrig wären,
So sollen sie doch, jeder in seinem Zelte, aufstehen und diese Stadt mit Feuer verbrennen.

11 Und es geschah, als sich das Heer der Chaldäer von Jerusalem vor dem Heere des Pharao zurückgezogen hatte, 12 da ging Jeremia aus Jerusalem heraus, um nach dem Lande Benjamin zu wandern, von dort in der Mitte des Volkes ein Erbteil zu erheben. 13 Da er im Benjaminthore war, wo einer namens Jirija ben Schelemja ben Hananja Wachtmeister war, ergriff er Jeremia mit den Worten: Zu den Chaldäern willst Du überlaufen! 14 Da sagte er: Lüge! Ich will nicht zu den Chaldäern überlaufen. Aber er hörte nicht auf ihn; und es ergriff Jirija den Jeremia und führte ihn vor die Fürsten. 15 Da wurden die Fürsten auf Jeremia zornig, schlugen ihn und warfen ihn in das Haus des Staatsschreibers Jonatan; dies hatten sie nämlich zum Gefängnis gemacht. 16 So kam Jeremia in das Verliess und in die Gewölbe und blieb dort viele Tage.

17 Da sandte Zedekia hin und liess ihn holen. Und es fragte ihn der König heimlich und sprach: Ist ein Wort von Jahwe da? Da sagte Jeremia: Jawohl!

In die Hand des Königs von Babel wirst Du fallen!

18 Und Jeremia sprach zum Könige: Welchen Frevel habe ich
Dir, Deinen Knechten und diesem Volke angethan, dass Ihr
mich in das Gefängnis gelegt habt? 20 Und nun, mein Herr
König, möge mein Flehen vor Dir niederfallen: Lass mich nicht
in das Haus des Staatsschreibers Jonatan zurückkehren, damit
ich dort nicht sterbe! 21 Da gebot der König, und sie brachten
ihn in den Wachthof ein; und man gab ihm täglich eine Brot-
scheibe aus der Bäckergasse, bis alles Brot aus der Stadt auf-
gezehrt war. So sass Jeremia im Wachthofe.

38. 1 Da hörte Schefatja ben Mattan, Gedalja ben Paschchur
und Juchal ben Schelemja die Worte, die Jeremia zu dem
Volke geredet hatte: 3 So spricht Jahwe:

Es muss diese Stadt in die Hand [des Heeres] des Königs von
Babel fallen.

4 Da sprachen sie zum Könige: Getötet muss dieser Mann
werden! Macht er doch bloss die Hände der Kriegsleute
schlaff, die in dieser Stadt noch übrig sind, und die Hände
des ganzen Volkes, indem er derartige Worte zu ihnen sagt.
Dieser Mann sucht ja nicht das Heil dieses Volkes, sondern
Unheil. 5 Da sprach der König: Sieh, er ist in Eurer Hand.
Denn nichts vermochte der König wider sie. 6 Da warfen sie
ihn in die Cisterne des Prinzen Malkija, die sich im Wachthofe
befand, und zwar liessen sie ihn an Seilen hinunter. Und in
der Cisterne war kein Wasser, sondern Schlamm. So stak er
im Schlamm.

7 Da hörte der Kuschit Ebedmelech, der im Palaste des
Königs war, dass sie den Jeremia in die Cisterne geworfen
hatten, während sich der König im Benjaminthor aufhielt. 8 Und
er ging aus dem Königspalast heraus und sprach zum Könige:
9 Sie haben übel daran gethan, was sie begangen haben, jenen
Mann vor Hunger sterben zu lassen, weil es kein Brot mehr
in der Stadt giebt. 10 Da befahl der König dem Ebedmelech:
Nimm mit Dir von hier drei Männer und hole ihn aus der
Cisterne herauf, ehe er stirbt. 11 Da nahm Ebedmelech die
Männer und begab sich in den Königspalast unter die Vorrats-
kammer, nahm von dort Lumpen von abgetragenen und zer-
fetzten Kleidern und liess sie in die Cisterne an Seilen herab.
12 Und er sprach: Lege sie doch unter die Seile! Da that Je-

remia also. [13]Und sie zogen ihn an den Seilen und holten ihn
aus der Cisterne herauf. Da sass Jeremia im Wachthofe.
[14]Da sandte der König und holte ihn zu sich in den Ein-
gang der Schalischim im Jahwetempel. Und der König sprach
zu ihm: Fragen will ich Dich etwas, verbirg mir nichts! [15]Da
sprach Jeremia zu dem Könige: Wenn ich Dir verkünde, wirst
Du dann gewiss mich nicht töten? Und wenn ich Dir rate,
hörst Du nicht auf mich. [16]Da schwor der König ihm zu: So
wahr Jahwe lebt, der uns dies Leben geschaffen, ich werde Dich
nicht töten und ich werde Dich nicht in die Hand dieser Männer
geben. [17]Da sprach Jeremia zu ihm:

So spricht Jahwe: Wenn Du wirklich Dich [den Fürsten des] dem König von Babel ergiebst,
So bleibt Dein Leben erhalten und diese Stadt wird nicht mit Feuer verbrannt.
Am Leben bleibst Du und Dein Haus.
[18]Doch ergiebst Du Dich nicht, so fällt die[se] Stadt in die Hand der Chaldäer,
Und Du wirst nicht entrinnen.

[19]Da sprach der König zu Jeremia: Ich fürchte mich vor den
Judäern, die zu den Chaldäern übergegangen sind, dass man
mich in ihre Hände gebe und sie mich verspotten. [20]Und
es sprach Jeremia: Man wird Dich nicht ausliefern; höre doch
auf Jahwes Stimme, darüber ich zu Dir rede, so wird es Dir
gut gehen, und Du wirst am Leben bleiben. [21]Falls Du aber
Dich weigerst, Dich zu ergeben, so tritt das ein, was Jahwe
mich schauen liess:

[22]Sieh, alle Weiber, die im Palaste des Königs von Juda übriggeblieben,
Wurden herausgeführt zu [den Fürsten des] dem König von Babel und sprachen:
»Verleitet haben Dich und Dich übermocht die Männer Deiner Freundschaft,
Brachten in den Sumpf Deinen Fuss, sie wichen zurück«.

[24]Da sprach der König zu ihm: Niemand soll etwas von diesen
Worten erfahren; sonst musst Du sterben! [25]Und wenn die
Fürsten hören, dass ich mit Dir geredet habe, sie zu Dir kommen
und zu Dir sprechen: Verkünde uns doch, was Du zum Könige

gesagt hast — verschweige vor uns nichts; sonst töten wir
Dich! — und was der König zu Dir gesagt hat, 26so sprich zu
ihnen: Ich liess mein Flehen vor dem Könige niederfallen, dass
er mich nicht in das Haus Jonatans zurückkehren lasse, um
dort zu sterben. 27Da kamen alle Fürsten zu Jeremia und
fragten ihn; und er verkündete ihnen genau all diese Worte,
die der König anbefohlen hatte. Da liessen sie ihn in Ruhe;
denn das Reden war nicht gehört worden. 28So blieb Jeremia
im Wachthofe bis zu dem Tage, da Jerusalem eingenommen wurde.

Es geschah, als Jerusalem eingenommen war, **39.** 3da
kamen alle Fürsten des Königs von Babel und liessen sich
im Mittelthore nieder. 14Und sie sandten hin und holten den
Jeremia aus dem Wachthofe und übergaben ihn an Gedalja
ben Achikam ben Schafan, ihn herauszuführen. **40.** 6Und er
begab sich zu Gedalja nach Mispa und wohnte in der Mitte
des Volkes, das im Lande übrig geblieben war. 7Da hörten
alle Hauptleute, die sich mit ihren Leuten auf dem (freien) Felde
befanden, dass der König von Babel den Gedalja im Lande be-
stellt und ihm Männer und Weiber unterstellt habe, die nicht
nach Babel weggeführt worden waren; 8und sie kamen zu
Gedalja nach Mispa, nämlich Ismael ben Netanjahu, Jochanan
ben Karech, Seraja ben Tanchumet, die Söhne Efais aus Netofa
und Jesanja, der Sohn des Machatiten, samt ihren Leuten. 9Da
schwor Gedalja ihnen und ihren Leuten: Fürchtet Euch nicht
vor den Knechten der Chaldäer, bleibt im Lande und dient dem
König von Babel, so wird es Euch gut gehen. 10Und ich, sieh,
ich wohne vor Euch in Mispa, um vor den Chaldäern, die zu
uns kommen, zu stehen; Ihr aber erntet Wein, Obst und Öl
und thut sie in Eure Gefässe und wohnt in Euren Städten, die
Ihr eingenommen habt. 11Und alle Judäer in Moab, bei den
bene Ammon, in Edom und (überhaupt) in allen Ländern hörten,
dass der König von Babel Juda einen Rest gelassen und über
sie den Gedalja ben Achikam bestellt habe; 12da kamen sie zu
Gedalja nach dem Lande Juda nach Mispa, und sie sammelten
Wein und Obst in grosser Menge ein. — 13Und Jochanan ben
Karech und alle Hauptleute kamen zu Gedalja nach Mispa
14und sprachen zu ihm: Weisst Du denn, dass Baalis, der König
der bene Ammon, den Ismael gesandt hat, Dich zu erschlagen?

Aber nicht glaubte ihnen Gedalja. [15]Und Jochanan sprach zu
Gedalja heimlich in Mispa: Ich will doch hingehen und Ismael
erschlagen, ohne dass es einer erfährt. Warum soll er Dich
erschlagen und alle Judäer, die sich zu Dir gesammelt haben,
sich zerstreuen und der Rest Judas zu Grunde gehen? [16]Da
sprach Gedalja zu Jochanan: Führe dieses Wort nicht aus; denn
eine Lüge sagst Du über Ismael.

41. [1]Und es geschah im siebenten Monat, da kam Is-
mael ben Netanja ben Elischama aus königlichem Geschlechte
und zehn Männer mit ihm zu Gedalja nach Mispa und speisten
dort zusammen. [2]Da erhob sich Ismael und die zehn Männer,
die bei ihm waren, und erschlugen den Gedalja, den der König
von Babel im Lande bestellt hatte, [3]alle Juden, die bei ihm
waren, und die Chaldäer, die sich dort fanden.

[4]Und es geschah am zweiten Tage nach der Ermor-
dung Gedaljas, von der noch keiner wusste, [5]da kamen Männer
von Sichem, Silo und Samaria, achtzig Mann, mit abgeschorenen
Bärten, zerrissenen Kleidern und mit Einritzungen bedeckt,
Speisopfer und Weihrauch in ihren Händen, um sie zum Jahwe-
tempel zu bringen. [6]Da ging Ismael hinaus ihnen entgegen,
während sie im Gehen ununterbrochen weinten, und sprach zu
ihnen: Kommt zu Gedalja! [7]Und es geschah, als sie in die
Mitte der Stadt kamen, machte er sie bei der Cisterne nieder.
[8]Und zehn Männer fanden sich unter ihnen und sprachen zu
Ismael: Töte uns nicht; denn wir haben Vorräte auf dem Felde,
Weizen und Gerste, Öl und Honig. Da hörte er auf und tötete
sie nicht in der Mitte ihrer Genossen. [9]Die Cisterne aber, in
die Ismael alle hineinwarf, die er erschlagen hatte, war die
grosse Cisterne, die der König Asa gegen Baesa, den König von
Israel, angelegt hatte; sie füllte Ismael mit Erschlagenen. [10]Da
führte Ismael das ganze Volk, das in Mispa übrig geblieben
war, und die Königstöchter, die der Oberste der Leibwächter
dem Gedalja ben Achikam unterstellt hatte, gefangen hinweg
und machte sich auf, zu den bene Ammon überzugehen.
[11]Da hörte Jochanan ben Karech und alle Hauptleute, die bei
ihm waren, all das Unheil, das Ismael angerichtet hatte; [12]und
sie nahmen alle ihre Leute und zogen aus, um mit ihm zu
kämpfen, und fanden ihn bei dem grossen Wasser in Gibeon.

[13]Und es geschah, als das ganze Volk, das bei Ismael war,
Jochanan und alle Hauptleute bei ihm erblickte, da [freuten sie
sich und] [14]gingen sie zu Jochanan über. [15]Aber Ismael rettete
sich mit acht Männern und ging zu den bene Ammon.

[16]Da nahm Jochanan und alle Hauptleute bei ihm den
ganzen Rest des Volkes, Männer, Weiber, Kinder und Eunuchen,
die er von Gibeon zurückgebracht hatte, [17]und sie gingen und
hielten in Gidrot-Kimham seitwärts von Betlehem, um nach
Ägypten zu ziehen, [18]vor den Chaldäern; denn sie fürchteten
sich vor ihnen, weil Ismael den Gedalja erschlagen hatte, den der
König von Babel im Lande bestellt hatte. **42.** [1]Da nahten alle
Hauptleute und (besonders) Jochanan und Asarja ben Maseja und
das ganze Volk, klein und gross, [2]dem Profeten Jeremia und
sprachen zu ihm: Es falle unser Flehen vor Dir nieder: bete
zu Jahwe, Deinem Gott, für diesen ganzen Rest; denn wir sind
wenige von vielen übriggeblieben, wie Deine Augen sehen. [3]Es
thue uns Jahwe, Dein Gott, den Weg kund, auf dem wir gehen,
und das Wort, das wir ausführen sollen. [4]Da sprach Jeremia
zu ihnen: Ich hab's gehört; sieh, ich will zu Jahwe, unserm
Gott, nach Euren Worten beten. Und die ganze Weisung, die
Jahwe Euch erteilt, will ich Euch verkünden; nicht ein Wort
will ich Euch vorenthalten. [5]Und sie sprachen zu Jeremia: Es
sei Jahwe wider uns wahrhaftiger und zuverlässiger Zeuge, wenn
wir nicht genau nach der Weisung, mit der Dich Jahwe zu
uns sendet, handeln. [6]Sei's Gutes oder Schlimmes, auf die
Stimme Jahwes, unseres Gottes, zu dem wir Dich senden, wollen
wir hören, damit es uns gut gehe, weil wir auf die Stimme
Jahwes, unseres Gottes, hören.

[7]Und es geschah nach Verlauf von zehn Tagen, da
erging Jahwes Wort an Jeremia; [8]und er berief Jochanan, alle
Hauptleute und das ganze Volk, klein und gross, [9]und sprach
zu ihnen:

So spricht Jahwe: [10]»Wenn Ihr in diesem Lande wohnen bleibt,
So will ich Euch bauen und nicht einreissen, Euch pflanzen und nicht ausreuten;
Denn ich habe genug an dem Unheil, das ich Euch brachte — so raunt Jahwe.

11 Fürchtet Euch nicht vor dem König von Babel, vor dem Ihr Euch fürchtet!
Denn mit Euch bin ich, Euch zu helfen und zu retten aus seiner Hand.
12 Und ich will Euch Erbarmen verleihen, und er wird Euch auf Eurem Boden wohnen lassen.«
13 Doch wenn Ihr sprecht: »Nicht wollen wir in diesem Lande wohnen,
14 Sondern nach Ägyptenland ziehen, dass wir Krieg nicht sehen
Und Hornklang nicht hören und nach Brot nicht hungern — ja, dort wollen wir wohnen«!
19 Das ist Jahwes Wort, Judas Rest: »Zieht nicht nach Ägypten!«
Und nun sollt Ihr wissen, 20 dass Ihr gegen Eure Seelen Irrung begeht,
Wenn Ihr mich entsendet mit dem Wort: »Bete für uns zu Jahwe;
Und genau das, was Jahwe Dir sagt, so wollen wir thun!«
21 Und (dann) nicht hört auf Jahwes Stimme, damit er mich zu Euch gesandt.

43. 1 Und es geschah, als Jeremia geendet hatte, zum
Volke alle diese Worte zu reden, 2 da sprach Asarja ben
Maseja und Jochanan ben Karech zu Jeremia: Lüge redest Du!
Nicht hat Dich Jahwe mit dem Worte gesandt: Zieht nicht nach
Ägypten, dort Fremdlinge zu sein! 3 Sondern Baruch ben Nerija
reizt Dich wider uns auf, uns in die Hand der Chaldäer zu
geben, damit man uns töte und uns nach Babel abführe. 4 Und
nicht hörte Jochanan und alle Hauptleute und das ganze Volk
auf Jahwes Stimme, im Lande Juda zu wohnen. 5 Da nahm
Jochanan und alle Hauptleute den ganzen Rest Judas, 6 die
Männer, Weiber und Kinder, die Königstöchter und all die
Leute, die Nebusaradan bei Gedalja ben Achikam gelassen hatte,
den Profeten Jeremia und Baruch ben Nerija; 7 und sie zogen
nach Ägypten. Denn nicht hörten sie auf Jahwes Stimme.

Da zogen sie bis Tachpanches. 8 Und es erging Jahwes
Wort an Jeremia in Tachpanches:

9 Nimm in Deine Hand grosse Steine und senke sie heimlich ein
Am Eingang zum Palaste des Pharao in Tachpanches vor den Augen jüdischer Männer.

10 Und sprich: So spricht Jahwe: Ich hole den König von Babel,
Und er wird seinen Thron über diesen Steinen aufstellen und
seinen Prachtteppich ausbreiten
12 Und Ägyptenland zusammenrollen, wie ein Hirt sein Gewand
zusammenrollt,
Und in Frieden von dannen herausgehen.

44. 1 Das Wort, das an Jeremia erging an alle Judäer, die
in Migdol, Tachpanches und Nof wohnen; 2 so sprach Jahwe:
4 Thut nicht diese greuliche Sache, die ich hasse!
15 Da antworteten dem Jeremia alle Weiber, die dabei standen,
eine grosse Versammlung: 16 Das Wort, das Du zu uns im Namen
Jahwes geredet hast, nicht hören wir auf Dich. 17 Wir werden
bestimmt die ganze Sache thun, die wir beschlossen haben, der
Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer zu spenden, wie wir
gethan haben und unsere Väter: da hatten wir satt Brot und
waren wohlauf und schauten kein Unheil. 18 Aber seitdem wir
aufhörten, der Himmelskönigin zu räuchern, fehlt uns alles, und
durch Schwert und Hunger kamen wir um. 19 Und wenn wir
der Himmelskönigin räuchern und ihr Trankopfer spenden, haben
wir ohne unsere Männer ihr Kuchen gebacken und Trankopfer
gespendet? 24 Da sprach Jeremia zu dem Volke und zu den
Weibern:
Höret Jahwes Wort; 25 so spricht Jahwe, Israels Gott:
Ihr Weiber, Ihr habt's mit Eurem Munde gesagt und mit
Euren Händen erfüllt:
Wir wollen bestimmt unsere Gelübde ausführen,
Zu räuchern der Himmelskönigin und ihr Trankopfer zu spenden.
Ja, macht wahr Eure Gelübde und führt sie nur aus!
26 Es sei künftig mein Name in keines jüdischen Mannes Mund,
der spräche:
»So wahr Jahwe lebt!« in ganz Ägyptenland!
28 Und erkennen wird der ganze Rest Judas, wessen Wort sich
erfüllt«.

45. 1 Das Wort, das der Profet Jeremia zu Baruch ben
Nerija sprach, als er diese Reden in ein Buch schrieb:
2 So spricht Jahwe über Dich, Baruch; 3 Du sprachst:
Weh mir, dass Jahwe fügt Kummer zu meinem Schmerz;
Ich bin matt durch mein Seufzen, und Ruhe finde ich nicht!

4 Sprich zu ihm: So spricht Jahwe:
Sieh, was ich gebaut, das reisse ich ein, und was ich gepflanzt habe, das reute ich aus.
5 Und da verlangst Du Grosses für Dich — verlange es nicht!
Denn sieh, ich bringe Unheil über alles Fleisch;
Doch Dir gebe ich Dein Leben zur Beute, an allen Orten, dahin Du gehst.

II. Die Denkwürdigkeiten Jeremias.

1. Die Berufungsvision (1 4—10. 17).

Im Jeremiabuche finden sich Worte, die nach ihrem eignen Ausdruck auf die eigene Mitteilung des Profeten Anspruch erheben. Duhm hat sie zum grössten Teil für unecht erklärt, doch ist nach meinem Urteil seine Beweisführung nichts weniger als überzeugend. Bezeichnend für sie ist ihre Einleitung: ויהי דבר יהוה אלי oder ויאמר יהוה אלי. Diese Einführung beruht auf derselben Voraussetzung, die auch Baruch bei der Darstellung des Wirkens seines Meisters macht: der Profet handelt oder spricht, was und wie ihm Jahwe aufgetragen hat. Erweckt diese Übereinstimmung schon ein günstiges Vorurteil, so spricht auch die andere Verwandtschaft der Stücke mit den Berichten Baruchs für ihre Echtheit: auch sie könnte man Denkwürdigkeiten nennen; sie sind nicht in erster Linie Wiedergaben des profetischen Vortrags. Vielmehr, wo sie einen Gottesspruch enthalten, ist der Versuch gemacht, ihn für einen späteren Leser kurz zu verumständen, und zwar, wie diese Versuche ausdrücklich sagen, von dem Profeten selbst. Diese Eigenart jener Stücke giebt uns das Recht, sie gesondert von den nackt überlieferten Worten Jeremias zu behandeln und sie im Gegensatze zu dem Werke Baruchs als die eigenen Denkwürdig-

keiten des Profeten zu bezeichnen. Damit sollen sie keineswegs als Memoiren gekennzeichnet werden, sondern als Worte, die in ihrem Stile, ich möchte fast sagen, auf der Grenze zwischen zum öffentlichen Vortrag bestimmter Rede und Lesestück stehen.

Das erste dieser Stücke schildert die Berufung Jeremias. In der LXX fehlt in 15 מרחם, das durchaus überflüssig ist. Es stellt einen verdeutlichenden Zusatz dar und macht auch das vorhergehende בבטן fraglich. Ähnlich darf man auch über אדני in 6 urteilen. Die Vervollständigung der Gottesnamen ist auch im Baruchbuche beliebte Ergänzerarbeit. הנה in 6 hat nach der Anrede Jahwes eher etwas Aufhaltendes an sich, anstatt dass es, wozu es eigentlich dienen soll, die Aufmerksamkeit anregt; dasselbe gilt von הנה in 9. Ein Kommentar zu אתך אני ist להצלך. Es ist nach 42 11, wo es guten Sinn hatte, hier eingesetzt. הנה in 10 fehlt noch in der LXX. על־הגוים ועל־הממלכות halte ich für einen nachträglichen erläuternden Kommentar, der 18 7ff. nachgebildet ist. Über 17 vgl. S. 120.

Das Stück mag etwa gelautet haben:

4 *waihí dbar-jahwè 'elái:* 5 *bațerém 'eșșərék jədaεtík,*
ubțérem teșé hiqdaštík, *nabí laggojím nəttatík'.*
6 *wa'omar:* *'ahà, jahwé,* *lo-jadáεti dabbér;* *ki-naεár 'anokí'.*
7 *wajjómer jahwè 'elái:* *'al-tomàr naεár 'anokí!*
ki εal-[kol] 'ašér 'ešlaḥèk, telék, *wet-[kol] 'ašér 'așșawwék', tədabbér.*
8 *'al-tirá mippanéhm!* *ki-'ittàk 'aní'---* *nə'ùm jahwé.*
9 *wajjišláḥ 'et-jadó,* *wajjaggàε εal-pí* *wajjómer 'elái:*
natattí dəbarài bəpík. 10 *rə'é hipqadtìk hajjóm,*
lintóš wəlintóș *ulha'bíd wəlahrós,* *libnót wəlințóε.*
17 *wə'attà te'zór* *motnèk weqámt;* *'al-teḥát pen-'ahitték!'*

4 Es erging Jahwes Wort an mich: 5 Bevor ich dich bildete, ersah ich dich,
Und bevor du hervorgingst, weihte ich dich, zum Völkerprofeten bestimmte ich dich«.
6 Ich sprach: »Ach Jahwe, ich verstehe nicht zu reden; denn ich bin zu jung«.
7 Da sprach Jahwe zu mir: »Sprich nicht: ich bin zu jung.
Denn zu denen ich dich sende, sollst du gehen und, was ich dir auftragen werde, reden.
8 Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin mit dir — so raunte Jahwe.

9 Da streckte er seine Hand aus, berührte meinen Mund und sprach zu mir:
Ich lege meine Worte in deinen Mund. 10 Schau, ich bestelle dich heut,
Auszureuten und zu zerstören, zu verderben und einzureissen, zu bauen und zu pflanzen.
17 Und du gürte deine Hüften und steh auf; erschrick nicht, dass ich dich nicht schrecke!«

Das Stück ist metrisch abgefasst in Versen mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen. Eigenartig ist, dass ויאמר ausserhalb des Verses steht.

Duhm erhebt zunächst gegen den Verfasser den Vorwurf, dass er die Voraussetzung macht, der Leser wisse selber sich richtig vorzustellen, in welcher Weise das Wort Jahwes zu Jeremia kam«. Er übersieht dabei aber, dass der Zweck unseres Berichtes nicht zuerst eine Darstellung der profetischen Vision ist, vielmehr soll die Mitteilung Jahwes an Jeremia über seine Erwählung zum Werkzeug Gottes erzählt werden. Während hier es sich vor allem um eine Berufung handelt — der Profet wird sich durch frühere Erlebnisse bereits als von Jahwe besonders erwählt gewusst haben — schildern Jesaia und Hesekiel zugleich ihre Erwählung. Für sie ist die Anfangsvision viel einschneidender gewesen. Kein Wunder, dass sie den Stil der Darstellung profetischer Visionen, wie er seit Amos nachweisbar ist, durchbrochen und eine umfangreichere Schilderung versucht haben, deren Stil dann bei den Apokalyptikern Manier geworden ist. Im Gegensatz zu Duhm, der aus den verschiedenen Darstellungen eine religionsgeschichtliche Entwicklung der Vorstellung über das Problem göttlicher Mitteilung erschliesst, ein Schluss, der allerdings bestechend ist, weil der Anfang und das Ende der Entwicklung durch Beispiele klar belegt werden, möchte ich vorsichtiger die Fähigkeit des Ausdrucks und der Darstellung profetischer Erlebnisse mit in Rechnung ziehen. Ein Jesaia ist imstande, den gewöhnlichen Stil zu durchbrechen, die Erscheinung der Gottheit zu schildern, seine Vision näher zu beschreiben, in der er zum ersten Male mit einer Weissagung betraut worden, die ihm also für sein Leben bedeutsam geblieben ist. Diesen neugeprägten Stil vermag dann der Priester Hesekiel noch weiter auszubauen; er

vermag mit den ihm von seinem Berufe her vertrauten Anschauungsmitteln das für sein profetisches Wirken hochbedeutsame erste Erlebnis darzustellen. Jeremia hat diesen ausführlicheren Stil nur in V. 9 angewandt und sich dabei sichtlich an Jesaias Schilderung angelehnt. Die Berufungsvisionen der drei Profeten kommen daher nur als bedeutsame Erlebnisse vor andern für sie in Betracht, ihre Fähigkeit, sie darzustellen, ist nicht die gleiche. Berücksichtigt man diese beiden Punkte, so wird der Widerspruch zwischen einer Handlung, durch die jemand ein für allemal Gottes Worte in den Mund erhält, und den späteren einzelnen Mitteilungen Gottes an ihn nicht so gross erscheinen. — Jeremia und Hesekiel fühlen sich ebenso wie Jesaia in ihrer ersten bedeutsamen Vision durch Gott an das Volk gesandt; die Form ihrer Darstellung verrät aber, dass, während bei Jeremia der Profet noch als Redner erscheint, Hesekiel bereits in einer Umgebung lebt, der die Buchrolle unentbehrlich geworden ist. Jeremia wird also hier als Volksredner gezeichnet; und das passt gerade in diese Zeit, wo Hoffnung und Furcht abwechselnd die Gemüter in Spannung hielt, wo Jerusalem, sein Tempelvorhof der Mittelpunkt des Volkes zu werden begann, der Marktplatz Judas für den Austausch der Stimmungen, Erwartungen seiner Bewohner. Von einem »Theologen, Lehrer und Anwalt der Thora« (Duhm) bemerkt man nichts an dem so gezeichneten Profeten. Den Hintergrund unserer Schilderung bildet nicht eine Studierstube mit einem bequemen Studierstuhl, von dem man aus über »jene Weisheit, deren Hauptstück die Furcht Gottes ist«, schöne Sprüche formt, sondern die Welt Jeremias mit ihren gewaltigen Kämpfen und Umwälzungen.

Es ist ein grossartiges Bewusstsein, das Jahwe hier seinem Gesandten verleiht. Es hiesse diese Sätze abschwächen, sie unverständlich machen, wollte man in ihnen die Charakteristik Jeremias durch einen Späteren erblicken. Man machte damit aus ihnen dogmatische Lehrsätze, und ich bezweifle, ob das Judentum der Zeit, in der unser Jeremiabuch komponiert worden ist, imstande gewesen, den Eindruck, den die Persönlichkeit des Profeten auf es gemacht hat, in diese Formel zu fassen. Die Leistungen der auffüllenden Kommentatoren der

Baruchschrift bestätigen meinen Zweifel. Verständlich werden jene Sätze erst, wenn man sie als das nimmt, als was sie sich geben, als einen Gottesspruch, der dem Profeten geworden ist. Jeder Gottesspruch setzt gewisse Gemütsstimmungen voraus, die ihn auslösen. Das hat die Zeichnung Jeremias durch Baruch gezeigt. So müssen wir auch als Voraussetzung dieses Gottesspruchs eine ihm angemessene Gemütsverfassung annehmen. Man hat darauf hingewiesen, dass Jeremia als Spross eines in Anatot angesessenen Priestergeschlechts möglicherweise von dem Eliden Abjatar abstamme. Dann hätte seine Familie wertvolle Traditionen aus Israels Glanzzeit bewahren können. Andererseits wird Jeremia, wie ich oben andeutete, schon vor dieser entscheidenden Vision für ihn wunderbare Erlebnisse gehabt haben, die in ihm das Gefühl erzeugen halfen, dem nachher der Gottesspruch die bezeichnende Fassung gab. Und endlich werden die Zeitereignisse, auf die der Schluss unseres Berichtes hindeutet, den Eindruck der alten Geschlechtsüberlieferungen und jenes Gefühl mächtig gesteigert, sie werden den Gottesspruch unmittelbar ausgelöst haben. Die eigenartige Form dieses Spruches wird aber von der jugendlich-stürmischen Art unseres Profeten beeinflusst sein. Ihm wird die gewaltige Wucht der Form bei jener Vision nicht so zum Bewusstsein gekommen sein, wie uns, wie ihm vielleicht selbst, wenn er später als Greis nach einem Wirken voll Enttäuschung und äusseren Misserfolgen auf den Anfang zurückschaute. Als junger Mann liess er sich bereitwillig von Jahwe in den Sturm der Ereignisse hineinreissen, das Rätsel seines Daseins lösen (Duhm), ohne darüber zu reflektieren, dass ihm damit das genommen wurde, was die andern glücklich machte: sie konnten nicht die Wehen schauen, deren Anzeichen in glücklichen Tagen den Profeten nicht glücklich werden liessen. Aber dieses Ringen zwischen dem in jedem Menschen wohnenden Drange, glücklich zu sein, und seinem Profetenbewusstsein hat ihn in schweren Stunden aufrecht erhalten, es hat ihn darauf hingewiesen, es ihn erleben lassen, dass es über der Welt, wo jener Drang zu Hause ist, über der Welt alltäglicher Wünsche und Hoffnungen eine andere giebt, in der der Mensch sich durch dieses Ringen mit sich selbst heimisch machen kann und die

ihn, ist er in ihr heimisch geworden, reichlich für alle Entbehrungen entschädigt, die er in dieser Welt erleidet: Jeremia hat wohl in Tagen, wo die anderen guter Hoffnung voll glücklich in den Tag hineinlebten, dieses Gefühl nicht teilen können, dann war er Unglücksprofet und Todfeind eines Hananja; aber ihm war die Verzweiflung im Unglück fremd, die alle niederwarf, dann sprach der sonst finstere Mann von Heil, von freundlicher Friedenszeit. So hat Baruch uns den gereiften Mann und den Greis gezeichnet, hier blicken wir zurück auf den Anfang der Entwicklung dieser Persönlichkeit. Wir müssen sagen, dass wir den Jeremia Baruchs nicht verständen, wenn wir diesen Anfang nicht kennten. So bestätigen sich die beiderseitigen Berichte gegenseitig. Wir müssten Baruchs Darstellung für eine kecke Erfindung halten, wenn wir unsern Bericht einem Manne zuschrieben, der frühestens in der persischen Zeit gelebt hat« (Duhm S. 2).

Der eigenartigen Meinung Duhms, dass Jeremia nicht gegen die andern Völker geweissagt habe, dass alle Weissagungen dieser Art und die Anspielungen auf eine solche Wirksamkeit von der späteren Zeit erfunden seien, die »den Zusammenbruch Judas in eine grosse weltgeschichtliche Perspektive zu stellen« (S. 6) bemüht war, sind wir schon früher begegnet. Dort bereits konnte ich die Haltlosigkeit dieser Meinung an einzelnen Beispielen nachweisen. Baruch hat uns ein Zeugnis dieser Weissagungsart Jeremias in dem Ausspruche von Tachpanches überliefert, und ich fand auch nicht einen stichhaltigen Grund gegen die Echtheit dieses Spruches. Duhm muss ja selbst zugeben, dass unser Profet sich einmal gegen die Könige der Nachbarstaaten Judas gewandt und dem Hananja gegenüber als die Aufgabe der früheren Profeten, in deren Geiste er sich seinem Gegner gegenüber wirken weiss, die Unheilsweissagung gegen grosse Königreiche bezeichnet hat. Aus diesen beiden Beispielen ist deutlich zu ersehen, dass, wo die Ereignisse es fordern, Jeremia zum Auftreten gegen andere Völker bereit gewesen ist. Dazu kommt, dass in dieser Zeit, wo die damals bekannte Erde in Gährung sich zu befinden schien, es von vornherein unwahrscheinlich ist, dass ein Profet diesen Umwälzungen, die das Dasein seines eigenen Volkes in Frage

stellten, teilnahmslos gegenüber gestanden hätte. Noch sass man nicht in Siedlungen am Flusse Kedar, abgeschnitten von der grossen Bühne, auf der das Schicksal Asiens und Afrikas entschieden wurde, wo man nur einen treuen Wächter brauchte. Und selbst in Tel Abib verfolgte man mit Spannung den Gang der Weltgeschichte. Ein Profet aber in Jeremias Tagen, der, ein bescheidener Priestersohn aus Anathot , Tag und Nacht weint über den Zusammenbruch seines Volkes , ist eine geschichtliche Unmöglichkeit; das ist eine modern-sentimentale, weinerliche Gestalt, aber kein Mann, von dem uns aus so wildbewegter Zeit etwas erhalten geblieben wäre. Wohl hat Jeremia geklagt und geweint, aber er hat sich mehr als einmal durch seine Rücksichtslosigkeit in Todesgefahr gebracht, wohl hat er sich als Metallscheider in seinem Volke bezeichnet, aber sich damit nicht die »bescheidene« Rolle Aschenbrödels zugewiesen, das die guten Körner von den schlechten sondert; ein Metallscheider schmilzt mit Feuer das zu prüfende Metall, und dem Metallscheider Jahwes ist das Gotteswort wie ein Feuer gewesen.

Wenn es richtig ist, dass der Scythensturm den Priestersohn aus Anathot zum Profeten gemacht hat — die Untersuchung der sogenannten Scythenlieder kann erst darüber entscheiden — so ist der Gottesspruch, der Jeremia wird, nur der Situation angemessen. Die Scythen hat er die Völker ringsumher niederreiten sehen, da glaubt er in ihnen die zerstörende Macht der Endzeit gefunden zu haben: der Gottesspruch, der so ausgelöst wird, muss ihn zum Völkerprofeten aufrufen. Auch hier ist die jugendlich-stürmische Art bezeichnend. Der Metallscheider Jahwes ist nicht mehr der Jüngling Jeremia. Duhm übersieht mithin auch die Möglichkeit der Entwicklung unseres Profeten. Auch von dieser Seite zeigt sich, dass die Gestalt, die ihm vorschwebt, ohne Blut, ein Erzeugnis religionsgeschichtlicher Konstruktion ist.

Weil Jeremia Jahwe einwendet, er sei noch zu jung, soll er hier nach Duhm als »der weise und beredte Thoralehrer« gedacht sein. Dass auch dieser Vorwurf in nichts zerfällt, sieht man sofort, wenn man die Antwort Jahwes beachtet. Duhm verfährt, um Jeremias Einwand zu verstehen, seltsamer Weise so, dass er seine Worte isoliert betrachtet, bis er jenen Vor-

wurf herausbeweisen kann. Dann stellt er die zuvor isolierten Worte wieder in den Text und konstatiert eine Lücke zwischen ihnen, denen er durch das vorhergehende Verfahren einen bestimmten Sinn abgerungen hat, und ihrer Beantwortung durch Jahwe. Diese Lücke hätte ihn, anstatt dass sie ihm zum Beweismittel der Unechtheit unseres Stückes wurde, zum Zweifel an der Richtigkeit seiner Erklärungsweise bringen müssen. Wenn man unbefangen den Text betrachtet, so sieht man, dass der junge Mann, nicht weil er seiner Jugend, seines ungereiften Verstandes wegen sich nicht befähigt glaubt, sondern weil seine Jugend ihn schüchtern macht, weil er wegen seiner jugendlichen Schüchternheit nicht zu reden weiss, Einwände gegen den ihm zugewiesenen Beruf erhebt. Dass dem so ist, lehrt Jahwes Antwort: es giebt keine Schüchternheit, wo Gott einen aussendet: denn er geht nicht allein, sondern Jahwe begleitet ihn. Der Profet bekommt in geweihter Stunde ein Gotteswort. Aber ein anderes ist es, solche Weisung erhalten, und ein anderes, sie an geforderter Stelle abliefern. Zum Empfange kann man wohl sich berufen, zum Mitteilen des Empfangenen aber zu jung, zu schüchtern fühlen. Diese Scene zwischen Jahwe und seinem Profeten lässt eine Entwicklung der Profetie erkennen. In der ältesten Zeit mag die Ekstase, das Empfangen des Gottesspruchs mit seiner Mitteilung an die andern zusammengefallen sein: bei einem Opfer z. B. ergriff die Gottheit den Profeten, und dieser gab sofort seinen Auftrag weiter (vgl. Erman, Zeitschr. für Ägypt. Spr., 1900, S. 6). Hier findet die Vision, das Empfangen der Jahweworte irgendwo in der Einsamkeit als eine Weisung Gottes an seinen Boten statt, dieser hat nun die Pflicht, die Weisung an ihren Adressaten weiterzugeben. Baruch hat verschiedene Beispiele für das Auseinanderfallen des Empfangens und Mitteilens eines Gottesworts bei Jeremia überliefert: wir sahen, wie dadurch der Profet zum religiösen Denker werden musste. Sein Vortrag konnte dadurch die Form profetischer Predigt annehmen, persönliche Gedanken und Stimmungen aufnehmen. Selbstverständlich ist mit dieser Entwicklung die ursprüngliche Art der Profetie nicht ausgestorben.

Der Ruf, der an Jeremia in dieser Stunde ergeht, ist nicht eine allgemeine Berufung in das Profetenamt. Eine solche Be-

rufung finden hier nur blendende religionsgeschichtliche Konstruktionen. Wenn Jahwe einen zum Profeten beruft, — so war es schon bei Amos — so fällt ihm eine bestimmte Aufgabe zu. Amos ist, nachdem er diese Aufgabe erfüllt hat, wieder heimgekehrt. Die Geschichte aber hat Jeremia belehrt, dass seine Berufung nicht mit der Unheilsverkündigung an die Völkerwelt zu Ende war. Sie konnte es sein, aber sie war es nicht, weil er in dieser Zeit der Anfangswirksamkeit nicht stehen geblieben, sondern zu der Gestalt geworden ist, deren Ausgang uns Baruch gezeichnet hat. Der bestimmte Auftrag, mit dem Jahwe seinen Boten aussendet, ist die Weissagung gegen die Völkerwelt. Hier scheinen deutlich die politischen Verhältnisse jener Zeit durch, die Aufregung, die den Thron des Weltherrn in Nineve zu erschüttern beginnt. Der zweite Vers unseres Jeremiabuches verlegt das Auftreten des Profeten in das 13. Jahr Josias. Wenn man den Anfang der Regierung dieses Königs um 637 ansetzt, so würde man darnach in die Jahre 625—624 kommen: Assurbanipal ist gestorben, im Osten lässt sich Nabopalassar zum König von Babel ausrufen und erobert allmählich das von den Assyrern verwaltete Babylonien. In die westlichen Provinzen des Weltreichs dringen die Scythen verheerend ein. Von den Sätzen aus, die Jahwe zu seinem Profeten spricht, kann man in die eigenartige Gemütsstimmung des jungen Mannes blicken. Die Beobachtung der kommenden Weltwehen hat ihn erregt, die Unruhe in der eigenen Heimat, die vor kurzem noch gegen die Königsmörder aufgestanden war (637), war wie ein kleines Vorspiel der drohenden Zukunft, an dem man im kleinen lernen konnte, wie es bald auf Erden zugehen würde. Da stellten sich für Jeremia wunderbare Erlebnisse ein, wie ich sie oben habe annehmen müssen, die ihm zeigten, wie ein Ausreuten und Abreissen, Zerstörung und Verderben über die Welt kam, wie das Alte zerschlagen wurde und Neues entstand. Jene Worte, die er in der Jugend gehört, sind ihm bis ins Alter hinein unvergesslich geblieben. Über diese Erlebnisse bestimmt hier Jahwe. Er giebt ihm den Auftrag, von dem, was er geschaut und gehört hat, der Welt Kunde zu geben.

Es ist ein jugendlicher Feuergeist, dem dieser Auftrag wird.

Anderseits muss er sich als den einzigen gefühlt haben, der der kommenden Zeit eine solche Art im Voraus abzulauschen verstand. Unwillkürlich drängen sich von hier Fragen auf, deren Antwort scheinbar sofort klar ist, die ich aber allein von unserer Stelle aus nicht in dieser Bestimmtheit zu bejahen wage. Hat man im Lande allgemein den Ereignissen, die nicht bloss den Westen, sondern auch seinen Oberherrn in Nineve trafen, in fröhlicher Stimmung entgegengesehen? Haben wir in dieser allgemeinen Stimmung das Lebenszeichen der in den Wirren nach Manasses Tode emporgekommenen hierarchisch-nationalen Partei zu erblicken?

Giesebrecht nimmt an, dass unsere Scene erst 23 Jahre später, nach einer ereignisreichen Wirksamkeit aufgezeichnet sei . Ich wage über das Datum der Aufzeichnung nichts Näheres zu sagen. Möglich ist ja, dass Jeremia im fünften Jahre Jojakims auch seine charakteristische Berufung zum Völkerprofeten habe vorlesen lassen, wenn es mir auch wegen der Form, die unserm Berichte mit den andern gemeinsam ist, die ich als Denkwürdigkeiten Jeremias bezeichne und die damals nicht zusammen mit den Weissagungen gegen Jerusalem, Juda und die Völkerwelt ihres Inhalts wegen veröffentlicht sein können, wahrscheinlicher ist, dass sie sämtlich einer besonderen Sammlung des Profeten angehören. Aber ich kann Giesebrecht nicht beistimmen, dass sich spätere Ereignisse irgendwie in dem Berichte reflektieren«. Vielmehr glaube ich, dass jener Vorgang so wiedergegeben ist, wie er sich für den jugendlich stürmischen Mann in Worte fasste, wenn auch die Zusammenstellung dieser Worte mit anderen viel später erfolgt ist. Eine spätere Änderung des Gottesspruchs setzte einen nachträglichen Zweifel an der ihm gewordenen Berufung voraus.

2. Profetische Visionen ($1_{11-12.\,13}$ff., 24, Amos 7_{7}ff., 8_{1}ff.).

Während 4—10 den Anfang der Wirksamkeit des Profeten schildern, versetzt das Gesicht, das 11—12 beschrieben wird, uns in eine etwas spätere Zeit. Von vornherein ist es verfehlt, wenn man den Zusammenhang mit der vorigen Erzählung, der uns gegeben ist, ausbeutet, um entweder aus der Stimmung Jeremias in unserer Stelle gegenüber der vorhin geäusserten irgendwelche Schlüsse auf die Zeit der Abfassung

des Kapitels, auf seine Lage während dieser Zeit u. dergl. zu ziehen oder um das plötzliche Herabsinken von dem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte, der 4—10 beherrschte, auf das gewöhnliche Niveau der Bedrohung Judas die Unechtheit von 11ff. beweisen zu lassen. Eine solche Betrachtung geht an der nächstliegenden Frage vorbei, ob unser Kapitel thatsächlich von diesem Zusammenhange aus aufgeschlossen werden kann. Ich muss diese Frage schlechthin verneinen. Deutlich zeigt sich, dass die einzelnen Berichte durch Stichworte zusammengeführt sind. In 9 ist erwähnt, dass Jeremia Jahwes Wort erhalten hat. Hieran reiht man einen Spruch über dieses Wort. Die eigenartige Form, in der Jeremia diesen Spruch erhält, ist dieselbe, wie die, in der er einen Spruch über das kommende Unheil empfängt: מה אתה ראה. So stellt man die beiden Sprüche zusammen. Dass man nach diesem Gesichtspunkt verfahren ist, dem das in 13 nachträglich eingefügte שנית einen klassischen Ausdruck gegeben hat, geht daraus hervor, dass man das Nächstliegende, v. 13 wegen des ähnlichen Inhalts sofort an 10 anzuschliessen, nicht wählte, sondern die Sprüche über דברי neben einander setzte.

Stilistische Gründe, wie ich unten auseinandersetzen werde, haben mich bewogen, die drei Gesichte Jeremias, die ihrem Inhalte nach nichts mit einander zu thun haben, zusammen zu behandeln und neben sie die beiden gleich geschilderten Visionen des Amos zu setzen.

In der ersten Vision ist nur in 11 ירמיהו als späterer Zusatz auszumerzen. Es ergiebt sich dann für 1 11—12 folgender Wortlaut:

11 *waihí dbar-jahwè 'elái:* *‚mâ 'attà ro'é?'*
wa'omar: *maqqèl šaqéd 'ani ro'é.'* 12 *wajjómer jahwè 'elái:*
hetábta lir'ót; *ki-šoqèd 'aní* *ʿal-dəbarí laʿsotó.'*

11 Es erging Jahwes Wort an mich: »Was schaust du?«
Ich sprach: Einen Mandelzweig schau ich. 12 Da sprach Jahwe zu mir:
»Du hast recht geschaut; denn ich wache über meinem Wort, es auszuführen«.

Es sind Verse mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen. Eine langsame Bewegung zeigt der zweite Teil des ersten Verses; er malt in unübertrefflicher Weise die Frage, die leise, langsam über den Profeten kommt, um ihn ganz einzunehmen. Hervorzuheben ist hier wieder, dass ואמר ausserhalb des metrischen Baues steht.

In der zweiten Vision ist Duhms Vokalisation von מפני im Gegensatz zu der massorethischen sehr ansprechend. Die Korrektur von ופניו in פניו ist von allen neueren Exegeten angenommen. Im Gegensatz zur vorigen Vision folgt der zweiten eine weitere Auskunft über den Sinn der Deutung des Gesichts durch Jahwe in 15 und 16, ähnlich wie in

Amos 8 4ff. eine weitere Ausführung angeschlossen ist. Es ist sehr wohl möglich, dass der Profet selbst diese Erklärung hinzugefügt hat, wie auch Amos seine Vision nur zu dem Zwecke erzählt, um daran ein Mahnwort anzuschliessen. Aber hier wie dort können fremde Hände die Verbindung nachträglich geschaffen haben. Ich will die Frage unentschieden lassen; jedenfalls zeigt das non liquet, zu dem man kommt, dass der gegenwärtige Zusammenhang keine Lücke aufweist. משפחות fehlt mit Recht in 15 in der LXX. Die eingeschobenen Worte נאם יהוה sollen nach Duhm allein schon ausreichen, jeremianischen Ursprung des Verses unglaubwürdig zu machen! Ich sehe in ihnen nur die Bemerkung eines Lesers, der sich durch sie anmerken wollte, dass hier Jahwes Worte vorlagen. Gehen sie aber bis auf den Redaktor des Jeremiabuches zurück, so wären sie ein Zeichen dafür, dass er aus einem andern Zusammenhange 15 u. 16 hierher zur Erklärung des vorhergehenden hergestellt hat. In 16 ist אִתָּם zu lesen. Die zweite Vision hat etwa so gelautet:

13 *waihí dbar-jahwè 'elái: ‚mâ 'attà ro'é?'*
wa'omar: ‚sir napùḥ 'anì ro'é', upanàu mopné ṣaponá.
wajjómer jahwè 'elái:
‚missapòn tuppáḥ haraɛá ɛal-kól jošəbé ha'aréṣ.'

13 Es erging Jahwes Wort an mich: »Was schaust du?«
Ich sprach: »Einen unterheizten Kessel schau ich, und seine Vorderseite ist nordwärts gewandt«.
14 Da sprach Jahwe zu mir:
»Von Norden wird angeheizt das Unheil über alle Bewohner der Welt«.

15 und 16 lauten etwa:

15 *hinnì qoré ləkól mamləkót miṣṣəpón ha'aréṣ,*
uba'ú wnatənú 'iš-kis'ó petàḥ šaɛré jrušalém
wəɛal-kól ḥomotèh sabíb wəɛal-kòl ɛaré jəhudá.
16 *wədibbárti mišpaṭài 'ittám ɛal-kól raɛatám ɛazabún*
waiqaṭṭrú lelohím 'aḥerím wajjištáḥawu ləmáɛše jadéhm.

15 Sieh, ich rufe alle Königreiche vom Norden der Erde,
Dass sie kommen und setzen, jeder seinen Thron in die Thore Jerusalems
Und gegen all seine Mauern ringsum und gegen alle Städte Judas.
16 Und ich will sie zur Rechenschaft ziehen wegen all ihrer Bosheit, dass sie mich verliessen
Und andern Göttern räucherten und sich beugten vor dem Machwerk ihrer Hände.

Es sind Verse mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen. In der Darstellung der Vision findet sich ein Dreier.

Die folgenden Verse beginnen mit einem ואתה. Sie sind mithin einem Satze gegenübergestellt zu denken, der von der ersten oder einer dritten Person etwas aussagt. So könnten sie der Schluss aller drei im 1. Kapitel berichteten profetischen Erlebnisse sein. Jeremia wird darin aufgefordert, sich aufzumachen. Die Worte von ודברת bis אצוך stehen auch in 7. Das erweckt schon kein gutes Vorurteil über sie. Wenn wir aber sehen, dass sie 16a wieder aufnehmen und nur verdeutlichen sollen, wie man sich das Reden Jahwes mit Juda vorzustellen habe — der Profet soll Jahwes Mund sein — so liegt der Schluss nahe, dass sie zu eben diesem Zwecke nach gegebenem Vorbild eingesetzt sind. Fällt mithin die Erwähnung der Personen, an die Jeremia sich wenden soll, hin, so ist auch מפניהם und לפניהם in 17b das Urteil gesprochen. Dass der Schluss des Kap. aus einer andern jeremianischen Stelle hier eingefügt ist, hat Duhm S. 14 erkannt. Dazu bewogen wurde man wohl dadurch, dass in diesem Kap. dem Profeten schon einmal Jahwes Begleitung zugesichert worden ist (8). Man hat, da 18 und 19 sekundär sind, kein Recht, 8 für unecht zu erklären, weil sein Inhalt hier wiederkehre. Wenn man nun über die Zugehörigkeit von 17 urteilen soll, so spricht gegen den gegenwärtigen Zusammenhang, dass er sich deutlich als nachträglich aufgebessert herausgestellt hat. Zu 11 und 12 können die Worte nicht gehören; denn dort ist die Voraussetzung, dass der Profet auf die Erfüllung der Worte Jahwes wartet, dass er also keine Aufforderung zum Aufstehen und keine Ermutigung nötig hat. Dagegen hatte sich Jeremia geweigert, Jahwes Bote zu sein, weil er zu jugendlich-schüchtern sei. Als Antwort war ihm der Bescheid geworden, dass er keine Furcht zu hegen brauche, weil Jahwe mit ihm sei. Diese Ermutigung würde durch 17 mit dem Hinweise auf die Folgen etwaigen Ungehorsams trotz des Zuspruchs eindrucksvoll beschlossen. 17 ist mithin der Schluss der Berufungsvision. Die Komposition aber wäre so erfolgt, dass der Stichwortdisposition zu Liebe die Vision von dem Worte Gottes mit dem ihr angeschlossenen, ähnlich geschilderten Gesichte sofort nach der Mitteilung Jahwes über das Verhältnis seines Profeten zu seinem Worte eingesetzt und dadurch der Schluss dieser Mitteilung abgetrennt wurde.

Amos 7 1ff. und 4ff. werden zwei Gesichte geschildert, indem zuerst eine Darstellung des Geschauten, dann eine Bitte des Profeten und ihre Erfüllung gegeben wird. Es ist also ein bestimmt ausgeprägter Stil, den Amos hier anwendet. Dagegen liegt 7 7ff. ein anderer Stil vor, derselbe, den Jeremia für den Bericht seiner beiden Visionen verwendet. Die Darstellung müsste daher mit einer Frage Jahwes beginnen, die von dem Profeten Mitteilung über das Geschaute verlangt. Diesem Eingang ist nun eine Einleitung vorangestellt, die 7 1 u. 4 nach-

gebildet ist; es wird zuerst das Gesicht geschildert. 81 bringt nichts Neues, vielmehr nur das, was wir später sowie so erfahren. Dagegen wird in 77 ein nicht unerhebliches Mehr geboten. Allein es lässt sich nachweisen, dass dieses Mehr nicht ursprünglich sein kann. Amos antwortet auf die Frage Jahwes, was er schaue, nur, dass er ein Bleilot sähe; und er müsste doch den Herrn selbst erblicken und eine nach dem Bleilot gebaute Mauer. Nun wäre es aber verkehrt, wollte der Profet unnütze Dinge, die die Aufmerksamkeit der Hörer von dem Kernpunkt seiner Mitteilung ablenken und ihr alle Wirkung rauben, berichten. Es wäre dringend notwendig, wenn 77 echt wäre, dass Amos dann auch für die Mauer, die, wie ausdrücklich gesagt wird, nach dem Bleilot erbaut ist, eine Deutung gäbe. Aber nur das Bleilot wird gedeutet. Jahwe wird es an das Haus Israel anlegen, »um so zu bestimmen, was zerstört werden soll«. Mithin sind 77 u. 81 nicht ursprünglich, sondern 71 u. 74 nachgebildet. Der ursprüngliche Wortlaut von Amos 77ff. mag etwa so gewesen sein:

8 *wajjómer jahwè 'elái: ˛mâ 'attà ro'é?' [ɛamos] wa'omar:*
˛'anàk.' wajjómer 'elái:
˛hinnì śâm 'anák bəqìr[1]*) ɛammí jiśra'él;*
lo-'osìp ɛôd ɛabor-ló.
9 *wənašámmu bamòt jiśḥáq umiqdəšé jiśra'él jeḥrəbú.*
wəqámti ɛal-bét jarobɛám'. [beḥereb]

8 Da sprach Jahwe zu mir: »Was schaust du?«
Ich sprach: »Ein Bleilot«. Da sprach er zu mir:
»Sieh, ich lege ein Bleilot an die Mauer meines Volkes Israel an;
Ich mag ihm nicht noch einmal vergeben.
9 Und verwüstet sollen Isaaks Höhen und Israels Heiligtümer zerstört werden,
Und gegen Jerobeams Haus erhebe ich mich«.

Die Schilderung zerfällt in drei Teile, deren jeder aus einem Vers mit 3 + 3 und einem mit 3 Hebungen besteht. ויאמר steht auch bei Amos ausserhalb des metrischen Baues.

81ff. hat etwa gelautet:

2 *wajjómer jahwè 'elái: ˛mâ 'attà ro'é?' [ɛamos] wa'omar:*
˛kəlub-qàiṣ.' wajjómer [jahwe] 'elái:
˛ba-haqqéṣ 'el-ɛammí jiśra'él; lo-'osìp ɛôd ɛabor-ló.

---

1) Nur so erhält man einen sofort deutlichen Sinn. Eine Verschreibung von בקר in בקרב ist sehr leicht möglich. So erst wäre נצב על־חומת אנך zu verstehen.

[3] *wəhelilu šaròt hekál: [bajjom hahu]*
râb happéger, bəkòl maqóm hišlìk hâs'!
nə'úm 'adonài jahwé.

[2] Da sprach Jahwe zu mir: »Was schaust du?«
Ich sprach: »Einen Korb mit Herbstfrüchten«. Da sprach er zu mir.
»Es kommt das Ende über mein Volk Israel; ich mag ihm nicht noch einmal vergeben.
[3] Und heulen werden die Sängerinnen im Palaste:
Viel sind die Leichen, überall wirft man sie schweigend hin!«
So raunt der Herr Jahwe.

Hier haben wir denselben metrischen Bau. Besonders eindrucksvoll ist der langsame Gang des vorletzten Verses, eines Sechsers.

Die eigenartige Bearbeitung von Am. 7 7ff. u. 8 1ff., indem mit Hilfe eines anderen Stiles der Darstellung profetischer Visionen eine als notwendig empfundene orientierende Einleitung gegeben wurde, findet sich noch Jer. 24. Das Gesicht, das man aus Jeremias eigener Schilderung erschliessen kann, wird anfangs darzustellen versucht, nur dass, wie in Am. 7 7 das Stehen Jahwes auf einer Mauer hinzuerfunden wurde, hier das neue Moment erscheint, dass die geschauten Feigen in Körben vor dem Tempel stehen. Dazu hat der annalistische Stil Baruchs dahin eingewirkt, dass man den Versuch der Datierung der Begebenheit gemacht hat, die aber wiederum nur aus dem folgenden erschlossen ist. Es ist eine eigenartige Ironie, dass die Exegeten jenem reinen Stil, wie er unaufgefüllt Jer. 1 erhalten ist, den Vorwurf der Ungeschicklichkeit machen (Duhm S. 11, Giesebrecht: »Jeremia lässt die Erscheinung des Stabes und Kessels nur erraten«), während sie hier, wo ein auffüllender Kommentator, wie man vermuten müsste, nach ihrem Geschmack die Lücke ausgefüllt hat, gleichwohl tadeln: »Obwohl der Verfasser V. 1. 2 alles Nötige über die Feigen gesagt hat, muss er die Feigen noch einmal beschreiben; aber das macht den jüngeren Schriftstellern ja nicht viel« (Duhm S. 197). Mit 3 beginnt die eigentliche Darstellung Jeremias. Wie in Am. 7 7 8 2 und Jer. 1 hat man den Profeten nachträglich von Jahwe angeredet sein lassen. Wir erhalten eine genauere Beschreibung der Feigen; denn sie ist für das folgende nötig. In 5 ist eine zweite Einleitung des Jahwewortes gegeben, wie sie in diesem Stile nicht gebräuchlich ist. Die [illegible] ist durch einen Relativsatz näher bestimmt. Würde dieser Satz die erste Gola von der zweiten unterscheiden, so wäre er notwendig. Aber er bezeichnet nur etwas Selbstverständliches, was jeder Zuhörer wusste: diese Gola befindet sich im Chaldäerlande. Er ist daher nichts anderes als ein einem späteren

Leser allerdings recht erwünschter Kommentar, mithin nicht ursprünglich. אכיר לטובה ist gegenüber כתאנים הטבות אכיר ein Pleonasmus: wenn man einen gleich guten Feigen ansieht, so ist es dasselbe, wie wenn man ihn zum Guten ansieht. Ihre zunächst dunklen Sprüche zu deuten, das überlassen die Profeten ihren Zuhörern; diese Rätselhaftigkeit ist eins ihrer Mittel, das Volk zur Aufmerksamkeit und zum Nachdenken zu veranlassen. Die pleonastische Deutung solcher Sprüche ist das Werk späterer Bearbeiter. Die einfache Deutung durch eine zugesetzte Glosse aber hat ihnen weiterhin nicht genügt. Sie fanden hier ihre eigenen Hoffnungen geweissagt, und es drängte sie, diese allgemein gehaltene Weissagung im einzelnen auszuführen. Zunächst wird אכיר לטובה noch einmal gedeutet als שַׂמְתִּי עֵינִי עֲלֵיהֶם לְטוֹבָה. Dann aber wird die Zurückführung, der Aufbau und die Erneuerung des Gottesbundes als Inhalt jenes jeremianischen Wortes bezeichnet. — In 8 folgt die Deutung der schlechten Feigen. Zunächst ist die nähere Bezeichnung dieser Feigen durchaus unnötig, ihre Charakteristik hat der Profet selbst in seiner Antwort auf Jahwes Frage gegeben. Dass man dieser Deutung einen grossen Nachdruck beigelegt hat, sieht man aus der nochmaligen Versicherung, die man eingefügt hat, dass Jahwe selbst ein solches Urteil abgegeben habe. Statt אֶתֵּן hat, wie Duhm sehr ansprechend vermutet, die LXX אכיר gelesen; nur muss man auch wagen, es einzusetzen. Es liegt also ein Wortspiel vor. Als Verworfene nennt unser gegenwärtiger Text Zedekia, seine Fürsten, den Rest Jerusalems, der im Lande übriggeblieben ist, und die in Ägypten wohnen. Zunächst ist es klar, dass die in Ägypten wohnenden Juden nicht von der in 10 ausgeführten Drohung, dass Jahwe sie von dem Boden vertilgen werde, den er ihnen und ihren Vätern verliehen hat, betroffen werden können. Überhaupt enthalten 9 u. 10 eine Ausführung, die in den Wendungen und der Form der auffüllenden Kommentatoren gehalten ist. Sie passt allein auf Zedekia und seine Unterthanen. Es liegt daher der Schluss nahe, dass man diese ganze Beziehung erst nachträglich hergestellt hat. Dann wären die ägyptischen Juden im Gottesspruch allein als die Verworfenen erwähnt. Und in der That hat Jeremia, wie aus dem Baruchbuche hervorgeht, Zedekia gegenüber, der ihm ja äusserst freundlich gesonnen war, stets eine Haltung eingenommen, die solch ein hartes Wort gegen ihn unverständlich macht. Er hat vielmehr anfangs auf eine Besserung der Zustände gehofft, die Gola zur Ruhe ermahnt, damit die friedliche Entwicklung in Juda nicht gestört werde, und sie mit ihren glühenden Hoffnungen auf die Zukunft vertröstet. Ja, er hat selbst noch von einer Unterwerfung Zedekias während der Belagerung eine glückliche Lösung erwartet. Und als Gedalja den von den Chaldäern geförderten Versuch machte, wieder »aufzubauen«, da war Jeremia sein Bundesgenosse. Er hat an eine Zukunft Judas noch geglaubt, als der letzte Rest in blinder Furcht auszuwandern entschlossen war. Dann aber hat

er diesem Reste den Untergang Ägyptens durch den babylonischen Einfall geweissagt. Diesem Reste selbst aber gilt nach meiner Meinung unser Gottesspruch. Seine Beziehung auf Zedekia und sein Reich beruht auf einer Hypothese eines späteren Kommentators.

Jer. 24 mag demnach etwa so gelautet haben:

3 *wajjómer jahwè 'elái: mâ 'attà ro'ē̂?*
wa'omár: ṭə'ením! hatt'ením haṭṭobót ṭobòt mə'ód,
wəharaɛòt raɛòt mə'ód, 'ašer ló-tè'akálna meróɛ'.
4 *waihí dbar-jahwè 'elái:*
5 *ḳatt'ením haṭṭobót ha'ellé ken 'akkír 'et-galút jəhudá,*
8 *wəkatt'ením haraɛót ken 'aggír, hajjóšəbim bə'éreṣ miṣráim'.*

3 Da sprach Jahwe zu mir: Was schaust du?«
Da sprach ich: »Feigen! Die guten Feigen sind sehr gut,
Aber die schlechten sehr schlecht, so dass man sie nicht essen kann — so schlecht sind sie.«
4 Da erging Jahwes Wort an mich:
5 ,Wie diese guten Feigen schaue ich die Gefangenschaft Judas an,
8 Aber wie die schlechten Feigen schütte ich, die da wohnen in Ägyptenland, aus.«

Wir haben Verse mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen, die von einem Dreier unterbrochen werden. Dadurch zerfällt das Stück in zwei Teile.

Wie ich schon im Verlaufe der Textbetrachtung angedeutet habe, handelt es sich in unsern Visionsschilderungen um einen eigenartigen Stil. Er lässt sich, wie es mir scheint, zum ersten Male bei Amos nachweisen. Ohne spätere Zuthat ist er nur Jer. 1 erhalten. Darnach schildert er die Situation so, dass plötzlich an den Profeten durch eine Frage von Jahwe die Aufforderung gerichtet wird, aufzuschauen. Er folgt dem Hinweise und sieht irgend einen Gegenstand, der an das, was Jahwe weiter zu sagen hat, entweder durch seinen Namen nur anklingt oder mit ihm allein durch seine bildliche Verwendung in Zusammenhang gebracht wird. Der ersten Art gehört Am. 8 und Jer. 1_{11} an, der andern Am. 7 und Jer. 1_{13} u. 24. Wie die modernen Exegeten gegen diesen Stil den Vorwurf erheben, dass der Verfasser nicht gerade über eine geschickte Feder verfüge, so hat man schon früh das Bedürfnis gefühlt, dem Berichte eine orientierende Einleitung zu geben, die Jer. 24 besonders ausführlich, bei Amos nur kurz andeutend ausgefallen

ist. Da der antike Mensch kraft seines Wirklichkeitssinnes das Erlebnis in strenger Aufeinanderfolge seiner einzelnen Bestandteile zu schildern bestrebt ist, um dadurch seinem Unvermögen abzuhelfen, psychologische Motive ausführlich zum Ausdruck zu bringen, seine Erzählung durch sie zu verumständen, so dürfen wir annehmen, dass dieser eigenartige Stil für die Schilderung einer profetischen Vision eben durch ihre Eigenart geschaffen ist: so wie er sie schildert, in dieser Aufeinanderfolge ist dem Profeten der Gottesspruch geworden, den er am Schlusse mitteilt. Eine Stimme forderte ihn zum Schauen auf, und das in der Vision Geschaute enträtselte sich ihm in einem Gottesspruch. Unsere Aufgabe ist eine höhere und umfassendere, als die alten ihren Text auffüllenden Kommentatoren sie sich gestellt haben: nicht der Versuch, die Vision uns vorzustellen, ist uns die Hauptsache, wir haben uns die Seelenstimmung des Profeten an der Hand seiner von Moment zu Moment aufsteigenden Schilderung seines Erlebnisses klarzumachen, die Stimmung, die die Vision ausgelöst hat.

Die Vision des Mandelzweiges setzt voraus, dass Jeremia lange Zeit darauf gewartet hat, dass Jahwe sein Wort wahrmachen soll. Er hat, wie es ihm aufgetragen ist, dem Volke die Gottessprüche gesagt. Aber sie wollen nicht eintreffen. In welche Stimmung solche Beobachtung und vor allem der Hohn der Leute über den Lügenprofeten, dessen Reden nicht Wirklichkeit werden, einen antiken Menschen zu versetzen vermag, darauf habe ich schon früher hingewiesen. Jeremia ist durch seinen Beruf in innere Kämpfe gekommen. Wird Jahwe ihn im Stich lassen, hat er ihn und seine Pläne, die ihm doch offenbar geworden sind, aufgegeben? Solche Fragen peinigen den Profeten. Da löst ihm ein Gesicht das Rätsel, vor dem er steht. Er schaut einen Mandelzweig, und eine Stimme zwingt ihn gleichzeitig, den Namen des geschauten Zweiges auszusprechen. Er ist das erlösende Wort, um das der Profet glaubend und zweifelnd gerungen hat: Jahwe wacht über seinem Worte, es wahrzumachen.

Während die erste Vision eine längere Wirksamkeit des Völkerprofeten voraussetzt, vielleicht kurz vor Josias Reform fällt, kann das Gesicht von dem unterheizten Kessel in den

Anfang seines Wirkens gehören. Wenn man 15 und 16 gesondert betrachtet, was mir als das Natürlichste erscheint, so hätten wir hier eine Völkerweissagung. Jeremia wird belehrt, dass von Norden das Unheil hereinbricht über alle Bewohner der Welt. Man wird Duhm Recht geben, dass die Betonung des Nordens als der Heimat des Unheils ein apokalyptischer Zug ist. Er spricht aber keineswegs gegen die Ursprünglichkeit. Die Apokalyptik hat die gewaltigen Bilder von der Endzeit, wie ich schon S. 33ff. ausführte, nicht selbst erfunden — die Erfindung dieser Bilder gehört in die Zeit, wo die ungezügelte Phantasie noch Mythen zu dichten verstand — sie hat vielmehr das ihr durch Tradition überkommene Material systematisiert. Dieselbe Tradition stand auch den Profeten zu Gebote, nur dass sie ihre Hoffnungen und Befürchtungen für die Endzeit noch lebendig dem raschen Wechsel der Ereignisse anzupassen imstande waren. Baruchs Schrift hat gezeigt, wie Jeremia mehr als einmal seine Hoffnungen auf den Anbruch der Friedenszeit aufgeschoben hat. So wird denn auch die Überlieferung, dass von Norden her der Untergang über die Welt hereinbrechen soll, dem Profeten mit seinem Volke gemeinsam gewesen sein. Sein Eigentum in unserer Stelle ist die Erwartung, dass dieser Untergang nahe bevorstehe. Diese Erwartung hat seine Vision ausgelöst.

15 und 16 scheinen mir späteren Tagen anzugehören. Duhm hat S. 12 mit Recht gesagt, dass Jeremia die Scythen als ein Volk bezeichne, dass er stets bedacht habe, dass die Chaldäer nur einen König besitzen, aber seine Folgerung, dass unsere Verse sich nicht aus der wirklichen Geschichte erklären lassen, übersieht die Thatsache, dass Assur durch solch eine Koalition von Königreichen gestürzt wurde. Wir brauchen also nicht zum Verständnis unseres Ausspruchs »die spätere dogmatische Eschatologie zu Hilfe zu nehmen, nach der sich in der Endzeit alle Völker um Jerusalem versammeln müssen, um zunächst als Strafwerkzeug zu dienen und dann allerdings selber vernichtet zu werden«. Die psychologische Verumständung dieses Gottesspruchs führt nicht über Jeremias Zeit hinaus. Vielmehr wird seine Auslösung vollkommen verständlich, wenn wir uns die Stimmung der Tage vergegenwärtigen, als die Nachricht vom

Angriff der medischen Stämme auf die Welttyrannin die Völker in gewaltige Spannung versetzte. In derselben Zeit rafften sich auch die Babylonier auf. Damals schien endlich der Tag gekommen zu sein, den Gott für Assur gemacht hatte, für die Zuchtrute der Welt. Hatten sich schon vorher, als Assurs Stern allmählich, nach den Einfällen der Scythen im Westen und dem Aufkommen Nabopalassars im Osten zu urteilen, zum Untergehen sich anschickte, die einzelnen Nationalitäten wieder aufgerafft, jetzt glaubte man dem Ziele nahe zu sein. Jeremia konnte den allgemeinen Hoffnungsrausch nicht teilen: sein Schicksal war wieder, dass er Unglück sah zu einer Zeit, wo das Volk nur auf Glücksweissagungen eingestimmt war. Ihn hatte die Nachricht vom letzten Verzweiflungskampfe Assurs in eine düstere Stimmung versetzt: die Meinung, dass man nun, nachdem die nordischen Mächte ihre Schuldigkeit gethan, Ruhe haben werde, war ihm Thorheit.

Die Vision von den verschiedenartigen Feigen gehört in die letzte Zeit Jeremias. Ist meine Vermutung richtig, dass die Denkwürdigkeiten des Profeten hinter einander niedergeschrieben worden sind, so würde die Aufnahme dieses Gesichtes für die Aufzeichnung die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten bestimmen. Darnach hat Jeremia entweder selbst einige Erinnerungen, die ihm der Erhaltung wert erschienen, aufgezeichnet als er sich am Ende seiner Wirksamkeit fühlte, oder er hat sie Baruch diktiert. Sein Jünger hat dann, vielleicht auf Anregung des Meisters hin, sie durch seine Denkwürdigkeiten zu ergänzen versucht. — Die Vision setzt die vergebliche Mahnung des Profeten, nicht nach Ägypten zu ziehen, nicht sich dem alten Götzendienst hinzugeben, voraus. Bis dahin hatte er eine Erneuerung der alten Herrlichkeit von dem Reste Judas erwartet. Nachdem er aber selbst die Heimat verlassen hatte, trotzdem Jahwe dagegen gewesen war, nachdem er ruhig sein Götterfest hatte feiern können, trotzdem Jeremia das Ende dieses Treibens, dass Jahwes Name in keines jüdischen Mannes Mund mehr sein werde, ihnen vorgestellt hatte, da war der Profet belehrt. Dieser vaterlandslose Haufe konnte keine Erwartungen künftiger Erneuerung wahrmachen. Und doch war Jeremia überzeugt, ein erster Paulus, dass Jahwe sein Volk nicht für immer verstossen

habe. Da lenkten sich seine Blicke unwillkürlich nach Osten: die Gola war dazu berufen, seine Hoffnungen wahrzumachen. Die letzte grosse Täuschung, die ihm sein Volk bereitet hat, die unermüdliche Kraft der Hoffnung, die wir immer bei ihm, selbst in der schwersten Zeit, zu bewundern haben, hat die Stimmung erzeugt, die die Vision von den guten und schlechten Feigen ausgelöst hat. — Die Hoffnung, die diese Vision voraussetzt, bestätigt meine Annahme, dass der greise Meister mit den Zeugnissen seiner Wirksamkeit Baruch nach dem Osten gesandt habe. Diese Vision ist dem Jünger gleichsam der Wegweiser zu der Gola im Chaldäerlande gewesen.

3. Mahnworte an das Volk (2_{1-3}; 3_{11-13} $_{21-25}$ 4_{1}).

1 Die LXX hat einen verkurzten Eingang, der aber mit seinem subjektlosen *εἶπεν* unnatürlich klingt. Höchstwahrscheinlich ist das, was der hebr. Text mehr bietet, in ihr ausgefallen. Das Stück besitzt folgenden Wortlaut:

1 *waihí dbar-jahwè 'elái:*
2 *halók wəqarát bə'ozné jrušalém: ko-'amàr jahwé:*
zakárti lak hésed nəʒuráik, 'ahbát kəlulotáik,
lektèk 'ahrái bammidbár, bə'éreṣ lo-zruʒá:
3 *qodéš jišra'él ləjahwé, rešít təbu'ató;*
kól-'okəláu je'šamú, raʒá tabo-'aléhm'.

1 Es erging Jahwes Wort an mich:
2 Geh hin und rufe in die Ohren Jerusalems: So spricht Jahwe:
Ich gedenke Dir Deiner Jugend Huld, der Liebe Deiner Brautzeit,
Da Du mir nachgingst in der Wüste, in unbesätem Lande:
3 Heilig war Israel für Jahwe, ein Erstlingsertrag für ihn;
Wer immer davon ass, verschuldete sich, Unheil kam über ihn«.

Ein Dreier und ein Sechser leiten die Verse ein, die je 5 Hebungen besitzen.

Der Profet wird aufgefordert, die folgenden vier Zeilen dem Volke in Jerusalem in die Ohren zu rufen. Diese Worte erinnern sie an die Jugendzeit Israels und an seine Liebe zu Jahwe, die ihm damit gelohnt wurde, dass es gottgeweiht und damit unverletzlich war und von keinem unverschuldet und un-

gestraft angetastet werden durfte. Aus der Stimmung, die diesen Gottesspruch auslöste, wird man wieder am besten die Zeitlage erkennen, durch die sie erzeugt wurde. Es klingt wie Wehmut, wenn der Profet an die Vergangenheit zurückdenkt. Einst ass keiner von Jahwes Erstlingsertrage — jetzt zehrt man davon ungestraft. Einst war Israel heilig und anhänglich — jetzt hat es sich gemein gemacht und Jahwe verlassen. Es ist eine besonders im Deuteronomium beliebte Schilderung der alten Zeit, unter der Hand Jeremias erhält dieser Stil die Kraft mahnender Anklage: hinter der Schilderung steht ein den Hörer quälendes Warum: warum ist es so ganz anders geworden? Zwei Zeiten vor anderen giebt es, in denen Jeremia von einer solchen wehmütig in die Vergangenheit zurückschauenden Stimmung besonders ergriffen gewesen sein kann: als man Joahas nach Josias Tode nach Ägypten bringen liess und als später Jojachin exiliert wurde, da zehrte man von Jahwes Erstlingsertrage ungestraft. Ich entscheide mich für die erste Möglichkeit.

2) Duhm hat [illegible] noch richtig erkannt, dass 3 6ff. [illegible] nicht ohne Kommentar [illegible] dass dieser Kommentar zwei Missverständnisse in den Text hineingebracht hat: erstens glaubt er, dass [illegible] mit Israel Nordisrael [illegible] und zweitens deutet er die Rückkehr zu Jahwe [illegible] Nordisraels aus dem Exil [illegible]. Im einzelnen kann ich aber den Ausführungen [illegible] nicht beistimmen. Der Kommentator hat [illegible] Motiv der Scheidung und so eine Verbindung [illegible] dem folgenden geschaffen. Der Vergleich [illegible] allerdings von Jeremia angebahnt (23 13ff.), von Hesekiel aber erst in klassischer Weise ausgeführt worden. Er lag ja so nahe. Mithin ist eine Entscheidung über die Abhängigkeit unserer Stelle von Hesekiel nicht möglich. Mit 11 $a\alpha$ setzt deutlich der jeremianische Text ein. Der Schluss des Verses dient der Herstellung einer Verbindung zwischen ihm und der Auffüllung. Duhm erklärt den Inhalt von 12 für »eine magische Symbolik«, die Hesekiel in die Litteratur eingeführt habe. Streicht man aber 12, so raubt man dem Texte den Punkt, an den das Missverständnis des Kommentators anknüpfen konnte: weil Jeremia sich nach Norden wenden soll, so glaubt er, dass mit Israel Nordisrael gemeint sei, dass Nordisrael aus seinem Exil im Nordlande zurückgerufen werden solle. Die LXX hat einen relativ besseren Text erhalten. Doch hat auch sie schon [illegible] statt des zu erwartenden [illegible]. Mit Hilfe [illegible] eingeschobenen [illegible] [illegible] späterer Glossator [illegible] Erklärung [illegible] [illegible] Zusatz. Dann ist eine Änderung [illegible]

von דרכיך in בדרכיך unnötig, dasselbe Wort wird in 21 wieder aufgenommen. נאם יהוה ist auch hier überflüssig. — In 16—18 hat der Kommentator sein Missverständnis weiter kundgegeben. In seine Ausführungen über die Zurückbringung aus dem Exil hat er ein vielleicht jeremianisches Wort über die Bundeslade eingeflochten. Sie mag mit der ihr gewidmeten Verehrung dem Profeten Anstoss erregt haben. Vielleicht war sie gerade die Hauptstütze des Glaubens an die Unüberwindlichkeit Jerusalems, gegen den nach Baruch der Meister vergeblich angekämpft hat. Es sind zwei Verse mit je 6 Hebungen:

16 *lo-jómaru ƹód: ‚'arón bərit-jahwé!' wəlo jáƹle-ƹal-léb;*
wəlo jízkəru bó, wəló jipqədú, wəlo jéƹaśe-ƹód.

16 Man soll nicht mehr sagen: »Bundeslade Jahwes!« und nicht mehr ihrer gedenken;
Noch wird man sich ihrer erinnern, noch sie vermissen, noch sie wieder anfertigen.

Obwohl nur ein Teil des Kap. 3 für die Denkwürdigkeiten Jeremias in Betracht kommt, ist es doch nötig, das ganze Kapitel zu betrachten. In 1 ist mit Duhm nach der LXX השוב אלי zu lesen. עוד ist überflüssig. Statt הארץ liest die LXX mit Recht האשה. In 2 ist ארץ nach der LXX mit dem Artikel zu versehen und statt des Singulars ברעיך zu lesen. Das Pluralsuffix ist irrtümlich an בזנותך gesetzt worden. Der hebr. Text von 3a ist ganz entstellt, man wird sich der LXX anzuschliessen haben. So haben denn 1—3 etwa gelautet:

1 *hen-jəšállah 'îš 'et-'ištó whaləká me'ittó*
whajətà lə'îš 'aḥér, hašòb 'eláu?
halò ḥanòp teḥnáp ha'iššà hahí?
wat-zanìt reƹìm rabbím wəšòb 'elái?
2 *śə'ì ƹenáik ƹal-šəpàim [ur'i], 'epó lo šuggált?*
ƹal-dərakìm jašàbt lahém, kaƹrabí bammidbár.
wattaḥnípi ha'áreṣ biznuték ubraƹotáik, 3 *wəreƹìm rabbím ləmoqéš lak hajú.*
uméṣaḥ zoná haja-lák, me'ánt hikkalém.

1 Wenn einer sein Weib entlässt und sie von ihm geht
Und einem andern zu eigen wird, giebt's ein Zurück zu ihm?
Ist nicht völlig entweiht solch ein Weib?
Und du buhltest mit vielen Freunden und willst zu mir zurück?
2 Hebe deine Augen auf zu den Kahlhöhen [und schau], wo wurdest du nicht geschändet?
An den Wegen sassest du für sie, wie ein Araber in der Wüste.

So wurde entweiht das Land durch dein Buhlen und deine Frevel,
3 und die vielen Freunde, zum Fallstrick wurden sie dir.
Doch du hast einer Buhle Stirn, magst dich nicht schämen.

Es sind Verse von je 5 Hebungen, die von einem Doppelvierer unterbrochen werden.

Mit 4 beginnt etwas ganz Neues. Hatte der Profet an einem Beispiele aus dem praktischen Leben die Unmöglichkeit der Rückkehr des arg verschuldeten Volkes zu Jahwe gezeigt, so führt er jetzt dem Volke vor, dass es anders rede, als es handele. Nur die Gleichheit mancher Begriffe in diesem und dem vorigen Stücke (אשה, שוב, רעות, רע) hat ihre Zusammenstellung bewirkt (Stichwortdisposition). In 4 ist mit der LXX נעוריך zu lesen, in 5 das Nifal der ersten beiden Verben. Ich lese ותנכלי לי statt ותוכל: Nachdem im vorhergehenden festgestellt ist, dass das Volk anders redet, als handelt, erwartet man hier einen Ausdruck, der dies Gebahren kennzeichnet. Hier bricht das Stück plötzlich ab. — In 19 setzt plötzlich eine neue Rede Jahwes ein, die, wie das betonende אנכי zeigt, irgend einer andern entgegengesetzt gewesen ist. Der gegenwärtige Zusammenhang weist solche Entgegensetzung nicht auf. Ich halte נחלת צבי צבאות גוים für einen ארץ חמדה ausmalenden Zusatz. In 20 ist בגדת zu setzen und den vorhergehenden Worten entsprechend בגדתי. Der Schluss des Verses gehört dem Kommentator an. Inhaltlich stellen sich 19 u. 20 als Abschluss von 4 u. 5 dar. Sie haben weder etwas mit den Worten zu thun, die Jeremia nach Norden rufen soll, noch mit den Einfügungen des Kommentators. Ihre Abtrennung von 4 und 5 wurde dadurch veranlasst, dass man in dem eingeschobenen Stück 11—12 eine Mahnrede gegenüber der arglistigen Handlungsweise Judas gegen Jahwe zu geben meinte. Gleichzeitig zerlegte man das Stück, in dem Jeremia Jahwes Absicht zu verzeihen, aussprechen sollte, und gewann dadurch den Zusammenhang, dass Jahwe, getreu seinem ursprünglichen Plan, das herrliche Land zu geben, in der letzten Zeit ihn auf Israels Bekehrung hin (21—25) wieder verwirklichen werde (41—2). Der Kommentator hat die ganze Sache komplizierter gestaltet, als er missverständlich auch auf Nordisrael den Tadel und Heilswillen Jahwes bezog. So hat das Kapitel, wie es aus der Hand des Redaktors und des späteren Kommentators hervorgegangen ist, den Inhalt, der kurz bei Kautzsch so zusammengefasst ist: »die Schuld Israels und Ermahnung zu bussfertiger Einkehr, Umkehr und Heimkehr«.

Die Strafrede gegen das arglistige Israel mag so gelautet haben:

4 *haló meɛattá qarát li ',abí', ,'allúp nəɛuráik'?*
5 *,hajinnatér ləɛolám, 'im-jiššámer-lanéṣaḥ?' hinnè dibbárt*
wattaɛṣí haraɛót wattənákkəli lí. 19 *wanokí 'amartí:*
'êk 'aṡiték bəbaním wə'ettèn-lak 'éreṣ ḥemdá!

ʾābī tiqrǝʾī lī umēʾaḥrái lō tašubí.
20 *ʾakén bagǝdá ʾiššá bǝreʿáh: ken bagádti bī.*

4 Hast du nicht eben mich »mein Vater« genannt, »den Freund deiner Jugend«?
5 »Soll ewig gegrollt, soll für immer gezürnt sein?« — so sprachst du
Und thatest die Frevel und übtest Arglist gegen mich. 19 Ich aber hatte gedacht:
Wie will ich dich Söhnen gleichstellen und dir ein köstliches Land verleihn!
»Mein Vater« würdest du mich nennen und von mir dich nicht wenden.
20 Allein es ist treulos ein Weib gegen ihren Freund: so bist du treulos gegen mich.

Es sind Verse mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen. Das Metrum bestätigt also die Scheidung von 1–3 u. 4ff., sowie den Anschluss von 19–20 an 5.

In 21 erhalten wir die Fortsetzung von 11ff. Das beweist auch die Rückbeziehung auf 13. [illegible] ist hier von einem eingesetzt, der an das Klagen auf den Kahlhöhen über den mit ihnen nach 2 begangenen Götzendienst dachte. Der erste Teil von 22 gehört dem Kommentator an, er hat denselben Gedanken, der nur eine Variation von 12 ist, schon in 14 gebracht. Die LXX hat in 23 den ursprünglicheren Text. In 24 schliesse ich mich ganz Duhm an, nur dass ich [illegible] für aus 25 hier eingedrungen halte. Dort ist [illegible] [illegible] nicht ursprünglich, ebenso nicht das zweimalige [illegible]. Bezeichnend ist der Abschluss dieses Bekenntnisses, der mit der Anklage genau übereinstimmt. Es scheint diese Gleichheit beabsichtigt zu sein. In 4 1 ist [illegible] auszumerzen, die Anmerkung für den Leser, dass Jahwe wieder redet. 4 2 ist, wie das Abschweifen von den charakteristischen Ausdrücken und der Wechsel der Person zeigt, Zusatz.

3 11–13. 21–25. 4 1 mögen etwa so gelautet haben:

11 *wajjómer jahwè ʾēlái:*
12 *halṓk wǝqārā́t ʾet-haddǝbārím haʾḗllè ṣapṓnā wǝʾāmárt:*
šubí, hammǝšubá jišrāʾḗl, ʾēlái; lō-ʾappíl panai bāk, ki-ḥasìd ʾaní.
13 *ʾak dǝʿí ʿawonék: ki-bjahwè pašáʿt, wattǝpazzǝrí dǝrakáik ubqolí lō-šamáʿt.*
22 *hinnū ʾatánu lāk: ki-ʾattá ʾelohḗnu.*
23 *ʾākēn laššéqer haggǝbāʿṓt, hamṓn hehārím.*
ʾākén bjahwè ʾelohḗnu tǝšuʿát jišrāʾḗl!

24 *wᵉhabbóšet 'akᵉlá 'et-jᵉgíaʿ 'abotén.* 25 *niškᵉbá bᵉbošténu*
utkasséнu klimmaténu!
ki-ljahwé baṭánu minnᵉʿurénu wᵉʿad-hajjôm hazzé
wᵉlò šamáʿnu bᵉqôl jahwé."
1 *„'im-tašúb, jisra'él, 'eláj tašúb, wᵉim-tasír šiqqusèḱ,*
mippanáj lo-tanúd."

11 Da sprach Jahwe zu mir:
12 Geh hin und rufe diese Worte nach Norden und sprich:
Kehr' her, du abgekehrtes Israel, zu mir; nicht will ich mein
Antlitz gegen dich senken, denn huldreich bin ich.
13 Nur erkenne deine Schuld, dass von Jahwe du abfielst, deine
Wege verwirrtest und auf meine Stimme nicht hörtest.«
22 [1])»»Sieh, wir kommen zu dir; denn du bist unser Gott.
23 Wahrlich, Trug sind die Hügel, der Lärm der Berge.
Wahrlich, bei Jahwe, unserm Gott, ist Israels Heil!
24 Ja, der Baal frass unserer Väter Erwerb. 25 Wir legen uns
in unsere Schande, und es bedecke uns unsere Schmach!
Denn gegen Jahwe haben wir gesündigt von Jugend auf bis
zu diesem Tage.
Und nicht gehört auf die Stimme Jahwes««.
1 Wenn du umkehrst, Israel, darfst du zu mir zurückkehren,
und wenn du entfernst deine Greuel, brauchst du nicht vor
mir zu fliehen«.

Ein Dreier und ein Sechser leiten das Stück ein, darauf folgen Doppelvierer, die mit Fünfern durchsetzt sind.

Den Denkwürdigkeiten Jeremias gehört nur das letzte Stück an. Es hat eine eigenartige Form. Der Profet fordert in Jahwes Namen Hinkehr zu ihm vom abgekehrten Israel und Busse für die verübten Frevel. Dann beginnt ein Klagesang, in dem Israel Abbitte dafür thut, dass es dem Baal gedient und Jahwes Stimme unbeachtet gelassen hat. Dem Volke, das sich so gedemütigt hat, wird zum Schlusse verkündigt, dass es, wenn es umkehrt, zurückkehren darf. Die Scene, die sich hier abspielt, kann keine frei erfundene sein; sie muss dem jüdischen Zuhörer

1) V. 21 scheint mir vom Kommentator zu dem Zweck eingesetzt zu sein, die in 12 und 13 geschilderte Situation, die durch den Einschub von 14—20 verwischt worden war, zu verdeutlichen.

wohl vertraut gewesen sein. Denn von ihrer Bekanntschaft hängt das unmittelbare Verständnis des Spruches ab. Die Scene, in der jemand zur Busse auffordert, in der darauf ein Sündenbekenntnis erfolgt und endlich eine Gnadenannahme ausgesprochen wird, gehört dem Kultus an. Das müssten wir schon an sich annehmen, wenn wir auch nicht die eigenartige Aufforderung Jahwes an den Profeten besässen, sich nach Norden zu wenden. Der Profet soll den Priester vorstellen, seine Haltung auch äusserlich die bei dem betreffenden Kultusakt übliche Stellung des amtierenden Priesters sein. Der Stil mithin, den Jeremia hier anwendet, ist die Form der Liturgie. An welchem Tage diese Liturgie gebraucht wurde, können wir bei unserer Unkenntnis des Gottesdienstes in Israel nicht sagen. Aber es muss die Liturgie eines Tages gewesen sein, da Israel von dem Priester vor Gott gerufen wurde, um sich auf sein Sündenbekenntnis hin entsühnen zu lassen. Jeremia hat diesen Stil angewandt, um dem Volke seine ärgste Verschuldung, die die Wurzel des ganzen Missverhältnisses zwischen ihm und Jahwe war, und den Weg vorzuhalten, auf dem es eine Wiederannahme erreichen konnte: völlige Abkehr von dem bisherigen Treiben und entschlossene Hinkehr zu Jahwe. — Wenn man etwas über die Stimmung des Profeten auf Grund der von ihm angewandten Form auszusagen sich erlauben darf, so möchte ich diese Mahnrede in die Zeit bald nach der josianischen Reform setzen. Gewiss wollte Jeremia durch diese Form das Volk an diese feierliche Verpflichtung erinnern, das Gesetz Jahwes zu halten. Er dringt als Jahwes begeisterter Priester auf einen entschlossenen Bussgang seines Volkes.

4. Jeremia als Goldscheider und Winzer (6_{27-30}, 9_{9-10}).

1) 6_{27-30} hat keine Einleitung; trotzdem vermute ich, dass das Stück zu den Denkwürdigkeiten Jeremias gehört hat. Sein Inhalt weist es dahin. In 27 halte ich בחון für eine Glosse zu dem schon früh unverstandenen מבצר. Es wäre die älteste und richtige Deutung dieses Wortes auf Grund des folgenden בחנת. Duhm hat die Verwandlung von דרכם in ערכם (S. 73) mit guten Gründen vorgeschlagen. Dagegen hat er im folgenden unnötig alle Konjekturkünste spielen lassen. סרי in 28, das die LXX nicht gelesen zu haben scheint, ist eine Dittographie des folgenden Wortes. Wie deutlich zu erkennen ist, geht hier der

Profet von seinem Bilde ab. Und das war weise von ihm gehandelt; denn er musste doch sagen, was ihm im Volke der Entfernung bedürftig schien. Das wäre aber unmöglich gewesen, wenn er im Bilde geblieben wäre. Duhm, der das Bild mit Hilfe von Konjekturen gewaltsam durchführen will, und der alte Glossator, der נחשת וברזל als Anmerkung zu der Ausdeutung Jeremias geschrieben hat, sind also im Irrtum. Weder »mit Bleistücken«, noch »mit Erz und Eisen geht« das Volk, sondern, wie der Schluss zeigt, handelt es sich um Silber, in dem Gold vermutet wird. המה scheint die LXX noch nicht gelesen zu haben. In 29 hat sie צרף צרם. Wie im vorigen Verse durch zwei eingestreute Schlagwörter die von Jeremia gegebene Ausdeutung des Bildes wieder in die bildliche Redeweise umgebogen ist, so auch hier רעים לא נתקו durch תם עפרת. Der Schluss von 30 bringt eine unnötige Begründung des Anfangs. So erhält man etwa folgenden Wortlaut:

wajjómer jahwè 'elái:⟩
27 ‚*nətattík bəɛammí məbaṣṣér, wətedáɛ ubaḥánt 'et-ɛerkám.*'
⟨*wa'omar:*⟩
28 ‚*kullám sorərím, holəkè rakíl, kullám mašḥitím.*
29 *naḥàr mappùḥ me'éš, laššàu ṣorèp ṣaráp.*
raɛám lo-nittáq: 30 *kesèp nim'ás qarə'ù lahém.*'

Da sprach Jahwe zu mir:
27 »Ich habe dich in meinem Volke zum Goldscheider gemacht, dass du erkennst und prüfst ihren Wert.«
Ich sprach: 28 »Sie alle sind Aufrührer, Verleumder, sie alle handeln verderbt.
29 Verbrannt ist der Schmelzofen vom Feuer, umsonst schmilzt der Schmelzer.
Ihr Böses [1]) scheidet sich nicht ab: 30 wertloses Silber nennt man sie.«

Es sind Verse mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen.

Das ist nicht mehr der junge, überfeurige Mann, der sich abquält, dass Jahwes Wort nicht kommt. Es ist der Arbeiter in der eigenartigen Werkstatt Gottes, ein Goldscheider. Goldscheiden ist eine schwierige, mühsame Arbeit; am glühenden Ofen steht der Schmelzer, das Feuer verbrennt fast die Mauerwände. Und doch gilt es auszuharren, bis sich das unedle Metall abgelöst hat. Man kann die Stimmung viel besser würdigen,

1) Vgl. LXX: πονηρία αὐτῶν οὐκ ἐτάκη.

wenn man den ersten Vers als Rede Jahwes auffasst und das folgende als des Profeten Antwort darauf. Dem jugendlichen Jeremia war ein Auftrag geworden, der ganz seiner Natur entsprach; der gereifte Mann, der die Verhältnisse überall, am Königshofe und im Häuschen des armen Mannes, zu überschauen vermag, der den Dingen bis auf den Grund zu sehen und sie nach ihrem Gehalte abzuwägen gelernt hat, ist über den Jugendberuf hinausgewachsen: mit ihm ist die Zeit und er mit der Zeit fortgeschritten. Aber ähnlich wie des Jünglings ist auch des Mannes Stimmung, als er Jahwes Auftrag hört. Dort war es Schüchternheit, die ihn sich nicht hinauswagen lassen wollte; hier ist es die Scheu des Arbeiters vor nutzloser Arbeit. So ist aber nur ein Arbeiter gestimmt, der über sein Thun nachdenkt, ein gereifter Mann. Unser Stück gehört also in die spätere Zeit Jeremias. Es kann nur die Zeit sein, die ich nach Baruchs Schrift als die Periode bestimmt habe, in der der Profet in den Verlauf der Geschichte Judas einschneidend eingegriffen hat, da er die Scheidung zwischen den einseitig hierarchisch-national gesinnten Leuten und der profetischen Partei anbahnte und begründete. Hier erhalten wir den klassischen Ausdruck für diese seine Wirksamkeit. Er ist der Goldscheider seines Volkes. Es gilt nach der Reform sich klar zu entscheiden, ob man die zum Gesetz erhobenen sittlichen Forderungen zu erfüllen entschlossen ist oder ob man das Bestehen des aufgerichteten Bundes nur als die Sanktionierung der nationalen Hoffnungen auffassen will, ohne sich um seine Verpflichtungen zu kümmern. Da tritt der Profet auf und fordert bestimmt: wer fortan rechtthun will, der trete auf meine Seite; wir haben nichts mit denen zu thun, für die der neue Bund nur der Form, nicht seinem Inhalt nach besteht. Es mag eine etwas zu leidenschaftlich verdüsterte Stimmung sein, aus der heraus Jeremia über seinen neuen Beruf aburteilt. Die Leidenschaftlichkeit des Völkerprofeten macht sich auch jetzt noch geltend. Allein wenn er im wertlosen Silber nicht doch einiges wertvolle Gold gefunden hätte, er hätte sich nicht halten können. Aber gewiss ist niemand so rücksichtslos schroff auf seine Seite getreten, wie er selbst sich gab; die ihm gleich gesinnt waren, hatten viele Rücksichten zu nehmen.

2) 6 9. 10 gehören, da sie ein Zwiegespräch zwischen Jahwe und seinem Profeten enthalten, in die Denkwürdigkeiten. Die LXX hat in 9 כבוצר nicht gelesen; vielleicht hat dafür אל gestanden. Wie 9 b zeigt, wird Jeremia selbst angeredet. Die LXX hat עוללו עוללו vorgefunden. Das ו des ersten עוללו ist im hebr. Texte als י an das zweite getreten. Die Umwandlung des ursprünglichen Singulars in den Plural rührt von der Meinung her, hier seien die Feinde angeredet. Sie geht bereits auf den Redaktor zurück, der 6a eingesetzt hat. Er wollte so alles folgende dem als Einleitung verwandten Spruche 61—5 anpassen. Statt סלסלות ist סלסלתו zu schreiben. Das Suffix hat die LXX noch aufbewahrt, im hebr. Text ist es zu ות verschrieben. Statt על vor מי ist אל zu setzen, entsprechend ישמעו אל. 10b ist 10a entsprechend erweitert. Das Stück hat etwa gelautet:

9 *ko-'amár jahwè 'elái :*

ʿolél, ʿolél kaggepén ša'erít jisra'él!
hašíb jadák kaboṣér ʿal-salsilléh!" 10 *„ʿal-mí 'adabbrá*
weʾaʿída wejišmaʿú?
hinné ʿarelà 'oznám, lo-jukalú lahaqšíb;
dabar-jahwè lahém laḥerpá, lo-jáḥpaṣu-bó."

9So sprach Jahwe zu mir:
»Lies rein ab, lies rein ab wie einen Weinstock den Rest Israels!
Strecke noch einmal deine Hand wie ein Winzer gegen seine Ranken aus!« — 10»»Vor wem soll ich reden und zeugen,
dass sie es hören?
Sieh, unbeschnitten ist ihr Ohr, nicht vermögen sie aufzumerken;
Jahwes Wort ist ihnen zum Spott, nicht haben sie Gefallen daran.««

Es sind Verse mit je 5 Hebungen, die ein Doppelvierer unterbricht.

Die Stimmung Jeremias ist deutlich zu erkennen: er schaut bei dem neuen Auftrage Jahwes auf eine Zeit vergeblicher Wirksamkeit zurück, in der er die Erfahrung gemacht hat, dass alles Reden im Namen des Herrn dem Volke gegenüber umsonst ist: sie haben kein Ohr dafür, in ihrem Herzen fehlt das Organ für ein Gotteswort. Diese Stimmung ist sowohl im Anfang der Regierung Jojakims möglich, wie auch in der zweiten Hälfte der Zeit Zedekias. Für diese Zeit möchte man sich wegen der Angabe entscheiden, dass es sich um ein Wirken an dem Reste Israels handelt. Es scheint die Deportation unter Jojachin bereits stattgefunden zu haben. Dann wäre dieses Zwiegespräch zwischen Jahwe und Jeremia ein Zeugnis für die immer wieder

sich vordrängende Hoffnung, oder besser könnte man sagen, für den heimlichen Wunsch des Profeten, den im Lande gebliebenen Rest dem drohenden Verderben zu entreissen. Solche Herzensregungen haben diesen Gottesspruch ausgelöst.

5. Jeremia und das Deuteronomium (11 1—8, 9—10).

1) Duhm verwirft von vornherein die Echtheit von 11 1—10. Die Stellung zu diesem Abschnitt wird stets darüber entscheiden, welche Stellung man Jeremia dem Deuteronomium gegenüber zuschreibt. Von dieser Stellungnahme wird überhaupt das Verständnis der Geschichte jener Zeit abhängen. Jeremia kann nicht gleichgiltig an der Reform Josias vorübergegangen sein. Es giebt daher nur zwei mögliche Urteile über seine Stellung zu ihr. Entweder ist ihm »die Einführung und Durchführung des deuteronomischen Gesetzes, weil eine rechte Erkenntnis des Willens Jahwes nicht vorhanden war, welche dasselbe recht verstehen liess, nur als eine leichtfertige Heilung erschienen, die bloss den Schaden verdeckte und darum der wirklichen Besserung nur im Wege stand« (Marti, Gesch. der Israelit. Religion S. 166), oder man urteilt so, dass sich Jeremia auf die Seite der sittlichen Forderungen des Bundesbuches stellte und zu ihrem Anwalt sich machte, dass er bestrebt war, eine klare Entscheidung herbeizuführen, ob man rechtthun oder das neueingeführte Buch nur als heiliges Staatsamulett, als Jahwes Unterpfand seiner Zusicherung der Unverletzlichkeit Judas ansehen wollte. Zu diesem Urteil bin ich durch Baruchs Darstellung gekommen, dieses Urteil hat 6 27—30 voll bestätigt. Martis Stellung ist schon an sich unhaltbar. Er sieht in einem Urteil Jeremias über die allgemeine Stellungnahme seiner Zeitgenossen zum Deuteronomium des Profeten Urteil über das Buch selbst.

Das Stück wird so eingeleitet, wie Baruch hin und wieder seine Notizen aus Jeremias Leben einführt. Die Einleitung kann nicht echt sein; denn 6 zeigt, dass der Profet selbst erzählt. Es scheint daher eine ähnliche Einführung, wie 6 sie bietet, ausgefallen zu sein. 2 enthält eine Anrede an das Volk, während man zunächst eine Instruktion an den Profeten erwartet, etwa wie sie 3a gegeben wird. Mithin kann auch dieser Vers nicht echt sein. Dass er von einem die Situation

missverstehenden Kommentator herrührt, sieht man daraus, dass die LXX ihn in einer Fassung bietet, die ihn als eine Anweisung Jahwes möglich machen will (λαλήσεις), während der hebr. Text die Worte an das Volk gerichtet sein lässt. 2 scheint ursprünglich eine Erklärung zu 6 zu sein. Jeremia giebt in 5b Jahwe die Antwort: אמן יהוה. Mithin sind die Worte, die in 3b stehen, nicht von Jahwe zum Profeten geredet, damit er sie weitertrage, vielmehr soll er das Gewicht der Worte sich selbst zum Verständnis bringen. 3a ist daher ein Einschub, der die wirkliche Sachlage verschiebt. Er nimmt etwas, das erst später Jeremia aufgetragen wird, missverständlich voraus. הברית הזאת ist gesetzt, weil das der für die Reform Josias allgemein gebräuchliche Ausdruck gewesen sein wird. Aus dem Ausdruck »dieser Bund« ein Zeugnis für die Unechtheit unserer Stelle zurechtschmieden, heisst von einem ohne besondere Reflexion schreibenden Schriftsteller verlangen, dass er sich von den zeitgemässen Wendungen emanzipiere und für jeden ihm und seinen Zeitgenossen selbstverständlichen Begriff eine peinlich genau umschreibende Definition aufstelle. Man wird damals sofort »die Situation klar« übersehen haben, wenn man von »diesem Bunde« hörte. Vielmehr die weitere Definition dieses Bundes in 4 u. 5a scheint mir unecht zu sein. Durch diese weitschweifigen Ausführungen wird Jeremias Antwort von Jahwes Rede so weit abgetrennt, dass die Beziehung des אמן auf ארור undurchsichtig zu werden droht. Anderseits kommen hier Wendungen vor, die erst im folgenden ihren rechten Platz haben. Für 6ff. hat man sich der LXX anzuschliessen, die zunächst in 6a כל noch nicht liest. Der hebr. Text denkt missverständlich an eine Vorlesung des Deuteronomiums durch Jeremia, während er in Wirklichkeit die im folgenden stehenden Worte verkündigen soll. Ebenso halte ich die Ortsangabe für unecht. Es ist allerdings eine »merkwürdige Haggada«, die sich den Profeten als »Jahwes Emissär« vorstellt. Sie ist aber sofort beseitigt, wenn man die Ortsangabe streicht. Es handelt sich bei dem, was von Jeremia verlangt wird, wie überall, um die Verkündigung eines Gottesspruchs. Möglich ist es ja, dass er mehr als einmal ausgesprochen worden ist. Aber wahrscheinlicher werden wir hier, wie auch sonst, da wir ja noch in der Zeit der lebendigen Profetenrede stehen, uns zu diesem Gottesspruch eine bestimmte historische Situation hinzuzudenken haben. Möglicherweise ist das Deuteronomium gelegentlich (vgl. Dtn. 31 9ff.) vor versammeltem Volke vorgelesen worden. Dann wäre die Situation unseres Gottesspruchs solch eine feierliche Vorlesung gewesen. Der hebr. Text ist nach 4 u. 5a vermehrt worden. Die LXX hat diese Vermehrung noch nicht. — Jeremia mag etwa so geschrieben haben:

⟨waihí dbar-jahwè 'elái:⟩

3 *'arùr ha'íš, lo jišmáɛ 'et-dibré habbərìt hazzót!"*

5 *wa'omar: „amén jahwé!"*
6 *wajjómer jahwè 'elái: „qerá haddbarím ha'ellé:*
šimẓú 'et-dibré habbarít hazzót waẓsitèm 'otám!"
8 *walò ẓašú.*

Es erging Jahwes Wort an mich:
3 »Verflucht der Mann, der nicht hört auf die Worte dieses Bundes!«
Ich sprach: So sei's, Jahwe!
6 Da sprach Jahwe zu mir: »Rufe diese Worte:
Hört auf die Worte dieses Bundes und thut sie!«
8 Doch sie thaten sie nicht.

Der Bericht zerfällt deutlich in zwei Teile. Der erste beschreibt, wie dem Profeten durch Jahwes Hinweis die Wichtigkeit dieses Bundes zum Bewusstsein gekommen ist, der andere, wie er dann auf Grund dieser Wahrnehmung von Gott zu einem bestimmten Schritte aufgefordert worden ist. Der erste Teil besteht aus einem von mir oben eingesetzten Dreier, einem Sechser und einem Zweier; der andere ist ebenso gebaut, nur dass statt des Dreiers ein Vers mit 3 + 3 Hebungen steht.

Der Bericht, der so gewonnen ist, trägt nicht Unglaubliches an sich. Er versetzt uns vielmehr in eine völlig glaubwürdige Situation. Dem Deuteronomium sind Flüche angehängt gegen diejenigen, die seine Gebote übertreten. Hier scheint die Reflexion Jeremias eingesetzt zu haben. Der Gedanke, dass sie sich an seinem Volke erfüllen könnten, hat ihn gequält. Immer wieder musste er sein Amen auf die Drohung Jahwes sagen. Er war im Rechte, wenn er gegen die Unsittlichkeit, gegen den Ungehorsam gegen seine Gebote sich auflehnte. Und es löste sich dem Profeten der Gottesspruch aus, den er einst — ich habe oben die Situation zu zeichnen versucht — dem Volke gab. Hört dieses Bundes Worte und thut sie! Aber wie er sein Amen, Jahwe! immer wieder auf Jahwes Fluch sagen musste, so konnte er auch des Volkes Antwort auf seinen Spruch in zwei Worten beschreiben: »sie thaten's nicht.«

Das Deuteronomium scheint allmählich den Völkerprofeten zum Goldscheider seines Volkes gemacht zu haben. Jetzt sah er, wie man Jahwe missverstand, wie man die Religion verkehrte, sie in Dingen suchte, die ihrem Wesen durchaus fremd sind. Allmählich rang er sich von

seinem Jugendberufe los dem Ziele entgegen, eine Scheidung in seinem Volke herbeizuführen. So bahnt sich von unserm Erlebnis aus langsam, aber stetig die Stimmung an, die den Gottesspruch auslöste:

Ich mache Dich zum Goldscheider in meinem Volk, zu prüfen ihren Wert.

2 Die Einleitung des Stucks ist die gewöhnliche. Ich halte entweder לאיש יהודה oder ישבי ירושלם für einen Zusatz. Mir scheinen, da in der alten Glosse in 10 בית יהודה gesetzt ist, jene Worte die ursprünglichen zu sein. Der Mittelpunkt der folgenden Ausführung ist in 10b gegeben. בית-ישראל ובית יהודה ist, wie schon erwähnt, eine Glosse; denn die Erwähnung Israels kommt unverhofft und die Judas ist unnötig. Ebenso ist die Erwähnung der Väter unangebracht. Die späteren Kommentatoren ziehen sie gern herbei (vgl. 325). Wenn Jeremia von einem Bunde redet, so kann es nur der unter Josia geschlossene sein. Denn seine Erwähnung hat allein praktischen Wert. Steht das fest, so fällt auch 10aα hin. Durch seine Einfügung wurde die Glossierung von 10b notwendig, das Subjekt zu הלכו u. הפרו musste wiederholt werden. Die Auslegung dagegen, dass der Bundesbruch im Götzendienst bestehe, wird von Jeremia herrühren. Mit ihm hing ja die Nichtbefolgung der deuteronomischen Sittengebote zusammen. In 11ff. ist eine Drohung angefügt, die aus anderen Sätzen Jeremias komponiert ist, wie Duhm S. 110ff. nachgewiesen hat. Unser Stück, in dessen Wortlaut die alten Kommentatoren erheblich eingegriffen haben, mag folgende Gestalt gehabt haben:

wajjómer jahwè 'elái: nimṣa-qéšer bə'iš jəhudá:
haləkú 'aḥrê 'elohím 'aḥerím, heperu briti.

Es sprach Jahwe zu mir: »Gefunden hat sich eine Verschwörung unter Judas Leuten:
Sie gingen andern Göttern nach, brachen meinen Bund.«

Ein Vers mit 3 + 3 und einer mit 6 Hebungen.

Die Beobachtung derjenigen Leute, die im Deuteronomium etwas anderes sahen als Jeremia, hat in ihm die Stimmung erzeugt, die den Gottesspruch ausgelöst hat. Es muss eine bestimmte, genau umschreibbare Richtung gewesen sein, der sich der Profet gegenübersah. Bestimmte Gedanken, die sie mehr oder weniger klar vertraten, liessen sie wie eine geschlossene Partei erscheinen. Ihre Bestrebungen, die zwar den neuen Bund als Grundlage festhielten, aber, auf dieser Grundlage fortschreitend, sich immer mehr ihr entfremdeten, waren für den

Profeten gleichbedeutend mit Bundesbruch. Es ist die subjektiv-profetische Beurteilung der hierarchisch-national gerichteten Strömung in Juda. Sie ist ihm eine Verschwörung gegen Jahwe. Als Jeremias Mahnung, die Worte »dieses Bundes« zu thun, ohne merkliche Wirkung verhallt war, mögen solche Gedanken ihn niedergedrückt, zugleich aber seine Kraft, die der grössere Widerstand, auf den sie stiess, in demselben Masse steigerte, angespornt haben, auf eine Abscheidung des Bösen im Volke zu dringen.

6. Die profetische Handlung mit dem Gürtel (13 1—11).

Obwohl Duhm schon das Aufwerfen der Frage, ob Jeremia das Stück geschrieben haben könne, für eine Herabsetzung des Profeten erklärt (S. 119), wage ich diese Frage nicht bloss aufzuwerfen, sondern zu bejahen. Wenn man sich allerdings von vorneherein (Duhm S. 1) den gewaltigen Mann als einen modern weinerlichen Menschen vorstellt, so muss man alles ihm fernhalten, was ihn uns fremd erscheinen lässt. Wäre Jeremia so gewesen, so hätte er sich in jener Zeit, die über alles, was bisher als gross und heilig gegolten hatte, zur Tagesordnung überging, nicht behaupten können. Und es heisst sich das Verständnis für die Gestalten verschliessen, die solche Zeit hervorbringt, wenn man, ängstlich um ihren guten Ruf besorgt, alles Absonderliche, das von ihnen berichtet wird, abstreicht. In solchen Tagen wird das Groteske Tagesereignis.

1b ist nicht ursprünglich. Über die Ausführung dieser Anordnung wird nichts berichtet. Diese Glosse trägt vielmehr spätere allegorische Vorstellungen in den Bericht ein. שנית ist ebenso wie in Kap. 1 ein späteres Flickwort; die LXX kennt es noch nicht. In 4 ist אשר קנית ein späterer Zusatz, der bereits Berichtetes überflüssig wiederholt. Die LXX besitzt diese Textvermehrung noch nicht. 5b halte ich für eine Auffüllung, die כדבר יהוה in 2 nachahmt. In 6 ist משם neben dem שם am Schlusse eine erläuternde Glosse. Aber auch der Relativsatz am Schlusse von 6 kann nicht ursprünglich sein; von ihm gilt dasselbe, wie von אשר קנית in 4. Dasselbe ist auch von der näheren Bestimmung des Gürtels in 7a zu sagen. Wie die LXX zeigt, ist האזור in 7b späterer Einsatz. In 9a steht, trotzdem 8 bereits die Einleitung der Jahwerede gebracht hat, eine nochmalige Einführung. Das letzte Wort von 9 und der Anfang von 10 lauten in der LXX anders als im hebr.

Texte. Daraus folgt, dass dieser Teil zur Zeit der griech. Übersetzung noch nicht feste Gestalt angenommen hatte, dass er mithin spätere Bearbeitung voraussetzt. Und in der That werden hier in dem Jeremiabuche geläufigen Wendungen Gedanken vorausgenommen, die im folgenden ihren rechten Platz haben. Erst in 10b erhalten wir wieder ursprüngliches Gut, das aber durch אשר לא יצלח nach dem Vorhergehenden vermehrt ist. Die LXX hat noch יהיו aufbewahrt, während im hebr. Text die Einschübe bereits ihren Einfluss geltend gemacht haben. In 11 giebt der Begriff דבק das tertium comparationis ab. Daher ist אל מתני איש überflüssig. Diese Worte sind nur ein אלי nachgeformter, nicht einmal glücklicher Zusatz, der nach 1 gebildet ist. את כל בית ישראל kann nicht von Jeremia herrühren, er hat es mit Juda zu thun. Über Vergangenes nachzudenken, dazu hat ein die Gegenwart ausfüllender Volksmann nicht Zeit. נאם יהוה ist, wie oft, ein beliebtes Flickwort des hebr. Textes. Die LXX hat die Worte noch nicht. Das folgende bis auf die letzten beiden Worte von 11 ist eine Erklärung der bildlichen Redeweise des Versanfangs. — Der Bericht mag so gelautet haben:

1 *ko-'amàr jahwè 'elái:*
„halók wəqanít lak 'ezòr pištím wəśamtó ɛal-motnék'.
2 *wa'eqné ha'ezór kidbàr jahwé wa'aśim ɛal-motnái.*
3 *waihí dbar-jahwè 'elái:*
4 *„qaḫ 'ét-ha'ezór, 'ašér ɛal-motnék, wəqum lék pəratá*
wəṭomnéu [šam] binqíq hasseláɛ!" 5 *wa'elék wa'eṭmənèu*
biprát.
6 *waihì miqqéṣ jamìm rabbím, wajjómer [jahwe] 'elái:*
„qum lék pəratá wəqaḫ 'ét-ha'ezór'. 7 *wa'elék wa'eḫpór*
wa'eqqáḫ ha'ezór, wəhinnè nišḫát, lo-jíślaḫ lakkól.
8 *waihí dbar-jahwè 'elái:*
9 *„kakà 'ašḫít 'et-gə'ón jəhudá wet-gə'ón jərušalém,*
10 *wəjihjú ka'ezòr hazzé.* 11 *ki-ka'šèr jidbáq ha'ezór,*
ken-hidbáqti 'elái 'et-kol-bét jəhudá; wəló šaməɛú.'

1 So sprach Jahwe zu mir:
»Geh hin und kauf dir einen Linnengürtel und lege ihn um deine Hüften«.
2 Da kaufte ich den Gürtel nach Jahwes Wort und legte ihn um meine Hüften.
3 Da erging Jahwes Wort an mich:
4 »Nimm den Gürtel an deinen Hüften und auf! geh zum Eufrat

Und verbirg ihn in einer Felsspalte! 5 Da ging ich und verbarg ihn am Eufrat.
6 Und es geschah nach Verlauf vieler Tage, da sprach er zu mir:
Auf! geh zum Eufrat und nimm den Gürtel. 7 Da ging ich und grub nach
Und nahm den Gürtel, und sieh, er war verdorben, taugte zu nichts mehr.
8 Da erging Jahwes Wort an mich:
9 »Also verderbe ich Judas Stolz und Jerusalems Stolz,
10 Dass sie diesem Gürtel gleichen. 11 Denn wie ein Gürtel sich anschmiegt,
So liess ich an mich das ganze Haus Juda sich schmiegen; doch hörten sie nicht.«

Es sind Verse mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen, die von Dreiern jeweils unterbrochen werden. Das Stück zerfällt deutlich, auch dem Sinne nach, in 4 Teile, von denen die ersten beiden gleich aufgebaut sind: auf einen Dreier folgen zwei Langzeilen. Bei dem dritten Teile steht statt des Dreiers eine Langzeile, der vierte besitzt statt zwei drei Langzeilen.

Die Frage nach der Echtheit des obigen Stücks hängt nicht so sehr davon ab, ob die profetische Handlung, die es beschreibt, für unsere moderne, nach ganz andern Urteilen sich richtende Betrachtung zu absonderlich sei, sondern es handelt sich in erster Linie darum, ob wir uns in jener Zeit eine Situation vorstellen können, die in einem Menschen eine Stimmung erzeugen konnte, die ihn zu einem Handeln drängte, wie es hier beschrieben wird. Denn der Ausweg, dass die Reise nach dem Eufrat nicht wirklich ausgeführt sei, ist, wie Duhm ihn treffend genannt hat, ein Auslegerkunststückchen. Wenn wir die Stimmung, die in unserm Stück sich ausspricht, ermitteln wollen, so müssen wir zunächst bedenken, wie anhaltend sie gewesen sein muss. Zwei Reisen und eine geraume Zeit liegen dazwischen, ehe sie endlich in einem Gottesspruch sich Luft machen kann. Wie muss der Mann sich unter den Gedanken, die jene Stimmung immerfort erzeugte, gequält haben, welche Beherrschung gehörte dazu, dass er so lange an sich hielt, bis endlich ihn Jahwes Wort davon befreite! Wodurch eine solche Stimmung entstanden ist, zeigt eben dieses Wort. Jahwe hat Juda sich

anschmiegen lassen, wie ein Gürtel sich anschmiegt. Aber es hört nicht. Nun muss er es verderben. Diese Gedanken versetzen uns in die Zeit nach Josias Reform. Sie hören nicht! das ist der Schmerz, der Jeremia quält. Er hat in einem seiner Meinung nach eindrucksvollen Augenblicke ermahnt, die Worte »dieses Bundes« zu thun. Aber der Eindruck, den er von seiner Mahnung erhofft hat, bleibt aus. Da rafft er sich zu einem noch eindrucksvolleren Worte auf. Er bereitet es durch eine Aufsehen erregende profetische Handlung vor. Erst, als auch dieses Wort keine Wirkung hat, da kommt er zu dem Schluss, dass eine Verschwörung gegen Jahwe, eine jahwefeindliche Strömung im Volke bestehe, die nicht das meint, was zu Gottes Ehre dient.

Die Situation für solch eine absonderliche Handlung ist also in jener Zeit wohl möglich. Der Bericht würde in unübertrefflicher Weise jene neue Berufserfassung Jeremias, sein Goldscheidertum verumständen. Die grössere Aufgabe, das ganze Volk aufzurütteln, ist misslungen, da nimmt er sich vor, bei den einzelnen in mühsamer Arbeit das Böse abzuscheiden und so die Geister zu scheiden. Wir würden, wie selten in der Geschichte uns die Möglichkeit geboten wird, das Seelenleben eines grossen Menschen belauschen können, und noch dazu da, wo entweder das Grösste oder das Gemeinste geboren wird, in den tiefsten Gründen seines Herzens, dort wo entweder Gott, unsichtbar für die Augen der Welt, eingreift oder ein Geist, der stets verneint, es fasst.

Die Absonderlichkeit der Handlung rührte also daher, dass der Profet beabsichtigte für das, was er zu sagen hatte, genügende Aufmerksamkeit zu wecken. Vielleicht war schon das alltägliche Tragen eines Linnengürtels auffällig. Plötzlich ist Jeremia verreist. Man hört, er sei mit einer Handelskarawane nach dem Eufrat zu abgereist. Was will er im Osten? Er kommt wieder zurück, sein Linnengürtel ist verschwunden. Man fragt ihn wohl spöttisch, er antwortet, er habe den Gürtel am Eufrat vergraben. Dazu hat der Mann die weite Reise [1] unternommen! Viele spotten über den Thoren; einige

1) Man darf mit Duhm eine Reise bis an den Eufrat, wo Fels-

zerbrechen sich den Kopf, was das wohl zu bedeuten habe. Fast ist die ganze Sache vergessen, da ist der Profet eines Tages wieder abgezogen. Lauter wird der Spott: jetzt holt der Narr seinen Linnengürtel wieder. Mit Spannung erwartet man ihn zurück. Die meisten freuen sich auf den Hohn, mit dem man ihn begrüssen will. Jeder kennt die märchenhafte Geschichte. Die Kinder auf den Gassen kennen sie. Nur hin und wieder schüttelt einer seinen Kopf nicht über die Narrheit, er fragt sich im Stillen, ob das wohl eine Gottesraunung dem Manne geboten habe. Und Jeremia erscheint wieder, das Volk umschreit, umdrängt ihn. Da zieht er den verdorbenen Gürtel hervor. Ein Sturm bricht los, man spottet, man höhnt, die halbe Stadt kommt herzu. Still! jetzt will er reden. Und er sagt jenen Gottesspruch.

Die Situation, wie man sie sich zu dem schlichten, in hergebrachtem Stil gegebenen Berichte hinzudenken muss, ist so natürlich, dass sie selbst für ihre Geschichtlichkeit spricht. Duhm hat zwar recht, dass diese »Allegoriker seltsame Leute« sind. Sie greifen zu den Aufsehen erregendsten Mitteln, um zu wirken. Aber man darf sie nicht nach diesen Mitteln beurteilen, sondern nach der Wirkung, die sie damit erzielen wollen. Sonst wird man irregeleitet, dass man sich über das »allegorische Gerüst« belustigt und darüber die Tragweite der »paar armen Gedanken«, die daran »gehängt« sind, übersieht (Duhm S. 121).

---

spalten an seinem Ufer sich finden, also bis an seinen Oberlauf nicht einer »Reise für uns nach Timbuktu oder Shanghai« gleichsetzen. Das heisst doch nicht mit ernsthaften Gründen einen Text bestreiten. Palästina war für die damalige Zeit nicht ein weltentrücktes Land, vielmehr, seitdem sich Assur den Zugang zum Mittelmeere und nach Ägypten erkämpft hatte, war es das Durchgangsgebiet vieler Handelskarawanen. Plante man im Osten einen Aufstand gegen das Weltreich, so suchte man sich mit dem Westen zu verständigen (Merodach-Baladan). Jerusalem galt als das Thor zu den Völkern, darüber klagte, wer mit dem Handel sich befasste (Hes. 26₂).

7. Drohworte an das Volk, die Heilsprofeten und Priester (13 12—14, 14 11—16, 23 33ff.).

1) Die LXX hat die ursprüngliche Einleitung zu 13 12—14 bewahrt, während der hebr. Text das Stück mit dem vorigen noch enger verknüpft (אליהם) und eine feierliche Einführungsformel hinzugefügt hat. Auch der zweite Teil des V. 12 ist nach der LXX wiederherzustellen. Die Wiederholung der Worte, die der Profet sprechen soll, durch das Volk ist nach meiner Meinung nicht ursprünglich. In 13 ist אליהם durchaus überflüssig, denn es ist ja klar vorher gesagt, zu wem Jeremia reden soll. Die Aufzählung all der Personen, die mit Trunkenheit erfüllt werden sollen, kann schon deswegen nicht ursprünglich sein, weil hier von Königen geredet wird, während ein Redner, der zum Volke spricht, stets eine bestimmte Situation vor Augen haben muss. Dazu lieben die späteren Exegeten des Jeremiabuchs solche Auffüllungen. Da man nicht wohl hier an eine einzelne Person denken kann, so hat man die Entscheidung entweder für den allgemeinen Ausdruck »Bewohner des Landes« oder für »Jerusalem.« Ich entscheide mich für das letztere. Dann erhält man ein grossartiges Bild: Jerusalem ein ungeheurer Mischkrug, der mit Wein gefüllt wird, seine Bewohner werden trunken gemacht. 14 geht von dem Bilde ab. Duhm hat recht gesehen; man erwartet die Fortsetzung: »sie werden sich an einander zerschlagen«. Daher ist 14 ein späterer Deutungsversuch des Profetenspruchs, und wie ich unten zeigen werde, ist diese Deutung verfehlt. Das Stück hat etwa gelautet:

12 *'amárt 'el-haɛàm hazzé: ˛kol-nébel jimmále jâin.'*
wəhajà ki jómaru 'elék: hajadóɛ lo nedáɛ? 13 *wə'amárt:*
˛hinní məmallé 'et-kól jošəbé jərušalém šikkarón!"

12 Sprich zu diesem Volk: »Was ein Krug ist, füllt man mit Wein.«
Und wenn sie zu dir sprechen: Sollten wir das wirklich nicht wissen? 13 so sprich:
Sieh, ich fülle alle Bewohner Jerusalems mit Trunkenheit!«

Die ursprüngliche Einleitung, die etwa gelautet hat: waihi dbar-jahwè 'elái ist verloren gegangen. Der Bericht besteht aus 2 Versen mit je 3 + 3 und einem mit 6 Hebungen.

Gegen die Echtheit des Stücks lassen sich stichhaltige Einwände nicht vorbringen. Dass hier Jahwe seinen Profeten instruiert, wird dem nicht wunderbar erscheinen, der sich nicht ein imaginäres Bild von der Entstehung der Profetensprüche macht. Zunächst bereitet sich wohl auch der schlagfertigste

Redner vor. Dann aber müssen wir uns die Situation und die Stimmung Jeremias zu vergegenwärtigen suchen, um zu verstehen, warum gerade ein so geformter Gottesspruch ihm werden musste. — Es kann nicht ohne Bedeutung sein, dass er gerade dieses Wort gewählt hat: »Was ein Krug ist, füllt man mit Wein«. Wir können etwa an ein Fest im Tempel denken, wo beim Opferschmaus der Wein in Strömen floss. Da hatte man beim Gelage wohl mehr als einmal Gelegenheit, dem leeren Kruge zuzurufen: »Was ein Krug ist, füllt man mit Wein«. Während solche Scherzworte lustiger Zecher hin- und herfliegen, erscheint der Profet. Und er spricht dasselbe Scherzwort aus, das man schon so oft gehört und belacht hat. Man hat mehr von ihm erwartet: »das wissen wir längst!« ruft man ihm zu. Da spricht er, als so alle Blicke ihm zugewandt sind, sein Drohwort aus. Ein dunkles, rätselhaftes Wort, scheinbar ein Scherzwort. Wer sich keine grossen Gedanken dabei machte, musste, wenn er auf das Gelage sah, dem Profeten ohne weiteres Recht geben. Aber er sprach in Jahwes Namen, da bedeutete Trunkenheit etwas anderes. Und mancher Zecher mag ernst geworden sein.

Es wäre, um des Profeten Stimmung ganz zu verstehen, nötig, dass die Zeit dieses seltsamen Auftrittes angegeben wäre. So lässt sich nur soviel sagen, dass es Tage gewesen sein müssen, da für jeden, der ernst genug war, die Lage mit ruhigem Blicke zu übersehen, Anlass zu tiefgehender Besorgnis vorhanden gewesen sein muss. Man vergnügt sich in der Stadt, um Jahwe kümmert man sich nur soweit, als man es sich dadurch wohl sein lassen kann. Von aussen drohen vielleicht die Feinde. Es mag uns hier die Stimmung entgegentreten, in der Jeremia die Zeit vor der Schlacht bei Megiddo hingebracht hat. Die vergebliche Arbeit des Goldscheiders hat ihn müde gemacht: »wertloses Silber nennt man sie«. Ganz Jerusalem hat sich wider Jahwe verschworen; »Jahwe füllt es nun selbst mit Trunkenheit an«, dass sie in ihr Verderben scherzend und lachend hineintaumeln.

2) 14 11b u. 12a dienen der Verknüpfung mit dem vorhergehenden Stück. Der Redaktor, der sie dazu einsetzte, beachtete nicht, dass das Gebet in 7—9 wegen 10 nicht von Jeremia gesprochen sein kann. In

13 ist אדני sekundär, wie die LXX zeigt. Ich vermute, dass ודבר ausgefallen ist. Die LXX hat ויאמר gelesen; dagegen heisst es יקסם אליל. In 14a ist שקר, das aus 14b hereingenommen ist, störend. 15 u. 16 stellen einen nachträglichen Einschub dar. Darauf weisen die Wiederholungen aus dem Vorhergehenden hin. Während das Motiv unserer Stelle Jeremias Aufklärung über das Wesen der Heilsprofeten ist, handeln jene Verse von ihrer und des Volkes Bestrafung. Man hat also diesen Gedanken vermisst und ihn nachzutragen versucht. — Unser Stück hat etwa folgenden Wortlaut gehabt:

11 *wajjómer jahwè 'elái:*
12 *⸢baheréb ubaraɛ̱áb ubaddéber 'anokí məkallè 'otám.'*
13 *wa'omar: ⸢ahà jahwé, hinné hannbi'ím 'omərìm lahém:*
lo-tir'ù heréb, ⟨wədebér⟩ wəraɛ̱áb lo-jìhje lakém,
ki-šalòm we'mét 'ettèn lakém bammaqòm hazzé.'
14 *wajjómer jahwè 'elái: ⸢hannbi'ím, nibbə'ìm bišmí,*
lo-šlaḥtìm wəló ṣiwwitím wəlò dibbárti 'eléhm.
ḥazòn šeqér wəqésem 'elíl wətarmìt libbám —
hemmà mitnábbə'im lakém.'

11 Da sprach Jahwe zu mir:
12 »Durch Schwert und Hunger und Pest will ich sie vernichten.«
13 Ich sprach: »Ach Jahwe, sieh, die Profeten sprechen zu ihnen:
Nicht werdet ihr das Schwert sehen, und Pest und Hunger wird euch nicht treffen,
Sondern Heil und Sicherheit gebe ich euch an diesem Orte.«
14 Da sprach Jahwe zu mir: »Die Profeten, die in meinem Namen profezeien,
Nicht sandte noch entbot ich sie, noch redete ich zu ihnen.
Erlogenes Gesicht, nichtige Wahrsagung und ihres Herzens Trug —
Das profezeien sie euch.«

Der Bericht beginnt und schliesst mit einem Dreier, das Übrige sind Verse mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen. ויאמר steht auch hier ausserhalb des metrischen Baues.

Duhm hat das Stück für unecht erklärt. Ich sehe keinen zwingenden Grund dazu. Es setzt die Situation voraus, dass Jeremia mit Unheilsweissagung von Jahwe beauftragt wird. Der Profet hat sie, da es auf ihre Wiedergabe ihm nicht ankommt, auf eine Formel gebracht. Ihn beunruhigt und quält die Wahrnehmung, dass er mit Unheilsweissagung beauftragt wird, während andere, die als Profeten sich ausgeben, von Heil zu reden haben. Wer hat Recht? So wird auch das Volk sich gefragt und nach seinem Interesse die Frage beantwortet haben. Sein Hohn, die Kränkungen, die es Jeremia bereitet hat, haben ihm innere Kämpfe verursacht. Nun tritt er vor Jahwe hin, er soll ihm die Streitfrage entscheiden, die ihm das Herz beschwert. So ist seine Stimmung. Aber auch in den bittersten Stunden seines Lebens hat er doch immer eine Kraft in sich gefühlt, die stark genug war, aus der Welt des Glaubens ihm eine Antwort niederzubringen. So ringt sich auch hier ihm durch all die Zweifel und Anfechtungen die Gewissheit hindurch, dass Jahwe mit ihm ist, der das Leben ernst nimmt, nicht mit jenen Leuten, die dem Volke nach dem Munde reden. — Die Zeit, in der diese Situation möglich gewesen ist, lässt sich nicht mehr genau bestimmen. Eine spätere Zeit, etwa die Tage eines Hananja, halte ich für ausgeschlossen; denn die Frage nach dem Verhältnis der Heilsprofeten zu Jahwe scheint hier Jeremia zum ersten Male zu bewegen.

3 או־הנביא scheint ein Einsatz zu sein; denn ein Nabi wird kaum einen anderen um ein Wort angegangen sein. Ein späterer Leser hat vielmehr die beiden Worte gedankenlos hinzugefügt, weil oftmals im Jeremiabuche Priester und Profeten zusammen genannt werden. Statt את־מה־משא ist, wie die LXX zeigt, אתם המשא zu lesen. Diesen kurzen schlagfertigen Profetenspruch hat man durch die folgenden Verse zu erläutern versucht. Sie sind daher unecht. Kenntlich ist die Erläuterung durch vorangestelltes כי־ישאלך (33). Wir erhalten demnach 2 Verse mit je 6 Hebungen. Die übliche Einleitung hat der Redaktor gestrichen.

⌈wajjómer jahwè 'elái:
33 *⌊ki-jiš'alèk hagám hazzé 'o-kohén: ma-mmaššà jahwé?*
wə'amárta 'eléhm: 'attém hammaššá, wnaṭášti 'etkém!

Da sprach Jahwe zu mir:

33 »Wenn dich dieses Volk oder ein Priester fragt: Womit trägt sich Jahwe?[1])

So sprich zu ihnen: Euch trage ich, doch ich werfe euch ab!«

Das Wort muss in einer Zeit gesprochen sein, wo Jeremia im Vordergrunde stand, wo man ihn um Jahweworte bedrängte. Man könnte an die Zeit Josias denken. Unter Zedekia standen die Priester dem Profeten freundlich gegenüber.

8. Jeremias Lebenshaltung (16 1ff.).

Während der hebr. Text die bekannte Einleitung der Denkwürdigkeiten bietet, schiebt die LXX ein *λέγει κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ* in die Ausführung ein. Hier scheint sie jedoch im Nachteil zu sein. Die echte Einleitung wird in ihrer Vorlage übersehen und falsch nachgetragen sein. Seinem ganzen Inhalte nach gehört unser Stück in die Denkwürdigkeiten. In 2 ist dagegen der Text der LXX zu bevorzugen; der hebr. steht bereits unter dem Einfluss des folgenden Einschubs. Aus 3 scheint mir auch במקום הזה eingedrungen zu sein. Sollte sich Jeremia etwa später an einem anderen Orte verheiraten! Dass im folgenden ein Späterer eingegriffen hat, ersieht man aus der umständlichen Einleitung zu 3. Ursprünglich muss eine Aussage über die Kinder erfolgt sein. Denn das Verbot an Jeremia, zu heiraten, ergeht, damit dadurch nicht Kinder zur Welt kommen. Im folgenden muss daher begründet gewesen sein, warum es besser ist, wenn sie ungeboren bleiben. Es kommt für Kinder eine schreckliche Zeit. Ursprünglich ist daher von 3 zunächst כי und der Schluss der ersten Hälfte. Dazu bietet 4 in seinen ersten drei Worten die natürliche Fortsetzung. לא יספדו kann hier nicht ursprünglich sein. Denn dieser Gedanke wird erst im folgenden weiter ausgeführt. 4b endlich ist ebenfalls unecht; denn hier wird in dem Jeremiabuche geläufigen Wendungen das Vorhergehende nur variiert, weiter ausgeführt. Dass in 3 u. 4 ein Einschub vorliegt, ersieht man aus der neuen Einleitung in 5. Die auffüllenden Kommentatoren haben selbst die Notwendigkeit empfunden, den durch ihr Eingreifen zerstörten Zusammenhang aufzubessern. Dass ich mit der Wiederherstellung des Textes im Vorhergehenden den richtigen Weg eingeschlagen habe, zeigt 5b. 5a entspricht in seinem Bau 2 und 5bff. dem von mir oben erschlossenen Wortlaut. נאם־יהוה und der Schluss von 5 sind nach dem Ausweis der LXX nicht ursprünglich. Hatten die Kommentatoren vorhin einen Gedanken aus dem zweiten Teile des

1) So Duhm S. 195.

Stücks in den ersten eingetragen, so haben sie in 6a das umgekehrte Verfahren befolgt. Der Text der LXX hat diesen Eingriff noch nicht erfahren. Mithin bestätigt er in indirekter Weise auch meine Streichung im ersten Teile. Mit Duhm ist in 6b למתים statt להם zu lesen, und die Verba sind nach der LXX in den Plural zu setzen. להם am Schlusse fehlt mit Recht in der LXX. In 7 verwandelt Giesebrecht nach der LXX להם in לחם und על־אבל nach Hieronymus in לאבל. Übrigens scheint mit לחם und לנחמו ein Wortspiel beabsichtigt zu sein. Statt אותם ist wegen des folgenden אביו und אמו und nach der LXX אתו zu schreiben. — Duhm hält, ohne dass ich eine Nötigung dazu sähe, das folgende für unecht. Weil Amos 6 7 מרזח »das Kreischen der Zecher« ist, braucht es in 5 nicht auch das Kreischen von »Zechern« zu sein. Der Zusammenhang, den man doch zuerst in solchen zweifelhaften Fällen zu befragen pflegt, sagt uns, dass hier nur das Kreischen im Trauerhause gemeint sein kann. In 5b—7 ist auch nicht mit einem Worte angedeutet, dass man zugleich an eine Zechstube denken müsste. Ich halte daher den Satz Duhms: »dem ersten Stichos unseres Gedichtes in 5a widmet der Ergänzer in 8 noch eine kleine Paraphrase, die herzlich überflüssig ist« für nicht richtig. Statt אותם in 8 ist אתם (LXX) zu lesen. In 9 haben wir dieselbe Erscheinung, wie in 3ff. Man erwartet eine Begründung, warum Jeremia nicht an Gelagen teilnehmen soll: es kommt eine Zeit, wo es kein Gelage mehr giebt. Mithin ist auch hier כי am Anfange ursprünglich. Die Fortsetzung bringt der mit הנני beginnende Satz. Die folgenden Worte können nicht ursprünglich sein: denn bisher wurde Jeremia angeredet, von dem Volke aber in 3. Pers. gesprochen. Hier dagegen wird plötzlich der Profet mit dem Volke zusammen angeredet. Dazu klingen die Worte so, als sage sie einer, der auf Vergangenes, längst Erlebtes zurückschaut. Der ursprüngliche Text setzt mithin mit קול ששון ein. 10—13 gehören dem auffüllenden Kommentator an. Er hat richtig gefühlt, dass hier dem Profeten symbolische Handlungen aufgetragen werden: er hat nach ihrem Sinn gefragt und ihren Sinn mit Hilfe seiner Theologie gedeutet: weil des Volkes Väter und es selbst sich andern Göttern ergeben haben, soll es aus dem Lande geschleudert werden. Diese seine Antwort hat er dadurch dem Texte einzuverleiben verstanden, dass er sie Jeremia als Antwort auf die diesbezügliche Frage des Volkes geben lässt. — Das Stück hat etwa gelautet:

1 *waihí dbar-jahwè 'elái:*

2 *lo-tiqqáh-lak 'iššá, wəló jəhi-lák bên ubát!*

3 *ki-hailudím bammaqòm hazzé* 4 *məmoté tahlu'ím jamutú,*

wəlo jíqqabərú, lədómen ʿal-pəné ha'damà jihjú.

5 *'al-tabó bet-marzéh, wal-telèk lispód wal-tanòd lahém!*

ki-'asápti 'ét šəlomí me'èt haʿàm hazzé.

6 *lo-jispədú ləmetím, wəlo jitgodədú, wəlo jiqqarəhú,*

[7] *wəló jiprəsú lehém lə'abél, lənaḥmò ɛal-mét,*
welo-jášqu 'otó kôs tanḥumím ɛal-'abíu wəɛal-'immó.
[8] *ubèt mišté lo-tabó,*
lašébet 'ittám, le'kól wəlištót! ki-hinnì mašbít
qol-šašòn wəqòl šimḥá, qol-ḥatàn wəqòl kallá.'

[1] Es erging Jahwes Wort an mich:
[2] Nimm dir nicht ein Weib, dass du nicht Sohn noch Tochter hast!
[3] Denn die geboren werden an diesem Orte, [4] an qualvollen Todesarten sterben sie,
Und nicht begräbt man sie, als Mist auf dem Acker sollen sie dienen.
[5] Nicht geh in ein Haus des Kreischens, tritt nicht ein zu klagen und bedauere sie nicht!
Denn ich nehme meinen Frieden weg von diesem Volk.
[6] Nicht wird man klagen um Tote, noch sich ritzen, noch sich kahl scheren,
[7] Noch wird man Brot dem Trauernden brechen, ihn wegen des Toten zu trösten,
Noch ihn den Trostbecher wegen seines Vaters und seiner Mutter trinken lassen.
[8] Geh nicht in ein Haus des Gelages,
Mit ihnen zum Essen und Trinken niederzusitzen! Denn sieh, ich tilge
Jubel- und Freudenlaut, Bräutigams- und Brautruf.«[1])

Auf einen Dreier folgen Verse mit 6, resp. 3 + 3 Hebungen, die von einem Dreier unterbrochen werden. Das Stück zerfällt deutlich in drei Teile. Der erste umfasst 3, der zweite 5, der letzte einen Dreier und 2 Langzeilen. Der Aufbau der Teile ist der gleiche. Auf eine Aufforderung an den Profeten folgt eine verschieden lange Begründung.

Dreierlei wird hier dem Profeten auferlegt, nicht zu heiraten, an keiner Trauerfeier und an keinem Freudenfeste sich zu beteiligen. Was er thut, soll den Leuten ein Zeichen der Zukunft sein. So, wie Jeremia an seiner Person es verwirk-

1) Vgl. dazu aus der Annaleninschrift Ašurbanipals: »Die Stimme der Menschen, das Gehen der Rinder und der Schafe, das Ertönen fröhlicher Musik liess ich seine Felder entbehren« (Keilinschriftl. Bibliothek II S. 209).

licht, so wird's in der Zukunft sein: wohl dem, der dann kinderlos ist, man kommt dann nicht einmal so weit zur Besinnung, dass man dem Toten nachtrauert, das Land liegt sang- und klanglos da. Des Profeten Vorgehen ist der Anfang der Zukunft, dadurch wird zu ihrer Verwirklichung der erste bedeutsame Schritt gethan. Anderseits fällt das, was Jeremia thut, zugleich unter den Begriff der profetischen Handlung. Es soll die Aufmerksamkeit des Volkes erregen. Fragt man den Mann, warum er sich kein Weib nehme, so antwortet er: Die hier geboren werden, sterben qualvollen Tod; nicht begräbt man sie, sie dienen verstreut auf dem Acker als Mist [1]. Man fordert ihn auf, einen Freund betrauern zu helfen, er kommt nicht. Man lädt ihn zu einem Gelage ein, er bleibt aus. Schaurig klingt die Entschuldigung, die er wie eine auswendiggelernte Formel vorbringt. Bald wird er mit seinen Worten bekannt, einer erzählt sie dem andern.

Ist das die Situation, die uns dies Stück vorführt, so setzt sie in dem Profeten eine genau zu beschreibende Stimmung voraus. Er lehnt das ab, was Sitte und Brauch in seinem Volke ist, er entschliesst sich zu einem Leben der Einsamkeit, das nicht an den Leiden und Freuden seiner Volksgenossen teilnimmt; er sagt allem ab, was ihn mit dem gegenwärtigen Geschlechte verbinden könnte. Das ist eine für einen antiken Menschen unerhörte That. Und dazu haben ihn die Schrecknisse, die er vorausschaut, bewogen. Wir erhalten hier einen

---

1) Wenn auch diese Wendung von den späteren Kommentatoren hin und wieder zur Erklärung profetischer Worte gebraucht wird, so hat man doch kein Recht, sie deswegen ihrer Erfindung zuzuschreiben. Die Profetie gefällt sich in dieser schaurigen Redeweise. Und wenn sie auch imstande gewesen ist, weichere Töne anzuschlagen, so darf man doch nicht, will man nicht durchaus auf ein volles Verständnis verzichten, jene andere Weise ihnen absprechen. Mögen auch dadurch Widersprüche entstehen. Aber was für uns widerspruchsvoll ist, kann zu anderen Zeiten sehr wohl in einem Menschen zusammen sich gefunden haben. Und ausserordentliche Zeiten erscheinen uns nicht zum wenigsten deshalb so ausserordentlich, weil Widerspruch an Widerspruch in ihnen auftritt. Ja, wir selbst besitzen kaum ein so wirksames Mittel für ihre Darstellung, uns ihre Ausserordentlichkeit zum Bewusstsein zu bringen, wie das, diese Widersprüche klar aufzuzeigen.

Einblick in die Macht des Glaubens an seinen Beruf. Hier wird ein Mensch durch das, was er als seine Aufgabe erfasst hat, dazu gedrängt, den allgemeinen Weltverhältnissen entgegen zu handeln. Hier fühlt sich ein Individuum so als eine Welt für sich gegenüber der es umgebenden Welt, dass es seinen Sonderwillen ihr entgegenzusetzen wagt. Lässt sich überhaupt nachweisen, wie scharf umrissen Jeremias Persönlichkeit war, hier ist der Punkt, wo der Nachweis einzusetzen hat: der Glaube an eine eigene Bestimmung stellt vor allen anderen Erscheinungen einen Menschen aus der grossen Masse derer heraus, die das Herkommen, die Gewohnheit, der Stammverband, das Geschlecht trägt und bewegt. Jeremia ist durch diese eigenartige Berufserfassung eine tragische Persönlichkeit. Ihm ist das Glück des Durchschnittsmenschen seiner Zeit ferngeblieben, er hat für das Leid, das ihn betroffen, kein teilnehmendes Herz gefunden; denn wer an dem Glück und Leid seiner Zeit nicht teilnimmt, für den hat diese Zeit kein Verständnis. Seine inneren Kämpfe hat er allein auskämpfen müssen. Von ihm haben wir Konfessionen, wie sie kein anderer der antiken Welt uns hinterlassen hat [1]. Aber dass er seinen Sonderwillen der Welt gegenüber behauptet hat, dass diese inneren Kämpfe ihn nicht niedergerungen, ihm einen unvergleichlichen inneren Reichtum eingetragen haben, das erhebt uns, so sehr uns die Einsamkeit, das vergebliche Wirken des Mannes niederdrückt. Wenn irgendwo das Alte Testament eine Gestalt uns zeigt, an der wir uns erbauen, innerlich aufrichten können, so ist es der Profet Jeremia. Von hier aus verstehen wir erst, wie nur von seinen inneren Erlebnissen, nicht etwa aus eines Späteren Munde Erfahrungen herrühren können, wie sie in dem Gottesspruch sich zusammengedrängt haben:

Ich hab', eh' du wardst, dich ersehn, dich, eh' du hervorgingst, geweiht.

Mit diesem Hinweise habe ich schon angedeutet, in welche Zeit meiner Meinung nach unser Stück uns versetzt. Es schildert uns, wie die besondere Bestimmung, zu der Jeremia sich

---

1) Augustins Konfessionen sind eine Rückschau; Jeremias Bekenntnisse hat die innere Bewegung unmittelbar ausgelöst.

berufen weiss, ihm eine besondere Lebenshaltung auferlegt hat. Hier gestaltet der jugendliche Völkerprofet sein gesellschaftliches Leben dem erfassten Berufe entsprechend.

9. Des Töpfers Thun ein Sinnbild für Jahwes Walten (18 1—12).

Anzunehmen ist, da das Stück seinem Inhalt und Stil nach zu den Denkwürdigkeiten gehört, dass die ursprüngliche Einleitung von dem Redaktor unter dem Einfluss der Einführungsformel Baruchs umgebildet worden ist. Dass in 4 auf die Textgestaltung 6 eingewirkt hat, hat Giesebrecht erkannt. Aus ursprünglichem בידיו, das die LXX noch bietet, ist בחמר ביד היוצר geworden. בידיו zeigt ferner, dass אשר הוא עשה nicht ursprünglich sein kann. Denn so wird ja das Gefäss bereits als dasjenige bestimmt, das der Töpfer eben unter seinen Händen in Arbeit hat. Ebenso ist der Schluss mit Hilfe desselben Verbums weiter ausgeführt: לעשות. Die LXX liest hier einfach בעיניו. Der Gottesspruch, den Jeremia empfängt, ist gegenwärtig eine lange Ausführung. Ursprünglich hat er nur 6 umfasst. Doch ist auch hier noch nach der LXX נאם־יהוה und das zweite בית ישראל zu streichen. Die Fortsetzung stellt nur eine weitere Ausführung von 6 dar, die Überleitung von unserm Stück zu 13 ff. Dem Redaktor ist es nicht gelungen, in wenigen Takten überzuleiten, sondern er hat ein längeres Zwischenspiel geben müssen. Dazu hat er oder ein späterer Kommentator der Vermutung, dass dies Stück mit Kap. 1 in irgendwelcher Beziehung stehe, Ausdruck zu geben versucht. — Unser Stück lautet etwa:

⟨wajjómer jahwè 'elái:⟩
2 *‚qûm wəjarádt bet-hajjoṣér; wəšammá 'ašmiɛék dəbarái.'*
3 *wa'eréd bet-hajjoṣér, wəhinnò ɛošé məlaká ɛal-ha'obnáim.*
4 *wənišḫát hakkəlí bəjadáu,*
wəšáb wajjaɛšéu kəlì 'aḫér, ka'šer-jašár bəɛenáu.
5 *waihí dbar-jahwè 'elái:*
6 *‚hakajjoṣér [hazze] lo-'ukál laɛšòt lakém, bêt jisra'él?*
hinnè kaḥómer bəjád hajjoṣér, ken-'attém bəjadí.'

Da sprach Jahwe zu mir:
2 »Auf! steig hinab zum Hause des Töpfers; dort will ich dich meine Worte hören lassen.«
3 Da stieg ich hinab zum Hause des Töpfers, und sieh, er fertigte eine Arbeit auf der Töpferscheibe.
4 Und missriet das Gefäss in seinen Händen,

So machte er daraus wieder ein anderes Gefäss, wie es in seinen Augen recht schien.
5 Da erging Jahwes Wort an mich:
6 »Wie der Töpfer kann ich nicht so mit euch verfahren, Haus Israel?
Sieh, wie der Thon in des Töpfers Hand, so seid ihr in meiner Hand.«

Es sind Verse mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen, die von einem Dreier eingeleitet und zweimal durch solche Verse unterbrochen werden. Dadurch zerfällt das Stück in drei Teile, deren erster und dritter aus einer Kurz- und zwei Langzeilen bestehen; der zweite besitzt nur eine Langzeile.

Gewiss hat Jeremia — darin wird man Duhm ohne weiteres zustimmen — da die Handwerker im Morgenland gewöhnlich unter freiem Himmel arbeiten, das schon hundertmal als Kind gesehen. Trotzdem braucht unser Bericht nicht eine »sehr kindliche Haggada« zu sein. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Situation. Zu einem Töpfer wird der Profet geschickt, und dort, während er der Arbeit zuschaut, wird ihm ein Gottesspruch, da entdeckt er eine Beziehung zwischen dem, was er sieht, und dem, was er Israel von Jahwe androhen soll. Es ist eine Situation, die auch nicht die geringste Unwahrscheinlichkeit in sich selber trägt. Oder wem wäre nicht selbst schon in ähnlichem psychischen Vorgange bei der Wahrnehmung irgend eines Dinges seine Fähigkeit, Träger eines nach geeignetem Ausdruck noch ringenden Gedankens zu sein, eingefallen! Mithin müssen wir uns vorstellen, dass Jeremia erfüllt war von Empfindungen, Befürchtungen kommenden Unheils. Er schaut, wie Jahwe Israel verwerfen muss. Aber er quält sich ab, das, was er vorausfühlt, was er im Geiste schaut, auszusprechen. Da treibt's ihn hinunter in die untere Stadt, wo die Handwerker, die Töpfer wohnen. Es ist »Jahwes Stimme«, die ihn dorthin weist. Und wie er dem Töpfer zuschaut, da findet er das passende Wort, da löst seine Beobachtung aus, was ihn beschäftigt hat. Was er Israel androhen soll, steht ihm nun fest: er ruft dem Volke zu: Sieh, wie der Thon in des Töpfers Hand, so seid ihr in meiner Hand.

Die Zeit, in der dies gesprochen sein kann, lässt sich nicht

genau bestimmen. Es kann der ersten Wirksamkeit angehören, es kann aber ebensogut im Gegensatz zu der Meinung gesprochen sein, die in Juda etwas Besseres sah als in den anderen Völkern, die auf Jerusalems Heiligkeit pochte. Ihr würde Jeremia den Satz entgegenstellen, dass auch das erwählte Volk nichts anderes sei als Thon in der Hand des Weltmeisters. Wenn ich mich entscheiden soll, so würde ich dieser Ansetzung den Vorzug geben. Dann gehörte unser Stück eng mit 14 11ff. zusammen. Wenn Jahwe Unheil für notwendig, Israel, wie es geworden war, für ein missratenes Gefäss hält, dann kommt Unheil und kein Heil, dann wird Israel, wie es ist, zerbrochen, ebenso wie jedes andere ungeratene Volk.

10. Die Vision vom Weinbecher Jahwes (25 15ff.).

In der Einleitung wird man אלהי ישראל zu streichen haben. In der LXX ist אלי wegen der Ähnlichkeit mit den letzten Buchstaben des vorhergehenden Wortes ausgefallen. Mit ihr aber wird man יין החמר lesen. אותו liest nur der hebr. Text. Die Näherbestimmung der Völker durch den folgenden Relativsatz halte ich nicht für ursprünglich, denn sie kehrt in 17 wieder. Sie rührt von dem her, der im folgenden die einzelnen Völker aufgezählt hat. Sie ist also eine Beschränkung des ursprünglichen Auftrags, der an die Völker schlechthin lautete. Da 16b deutlich das Bild verlässt, so giebt er sich als einen erläuternden Zusatz zu erkennen. Duhm darf ihn natürlich nicht streichen; denn er braucht ihn zum Nachweise, dass unser Stück nichtjeremianisch und daher Jeremia »kein Profet für die Völker« sei. Die folgende Aufzählung der Völker ist nicht mehr ursprünglich, hat doch die LXX einen z. T. abweichenden Text. Sie rührt vielmehr von dem Redaktor her, der damit eine Verknüpfung mit den vorangehenden Weissagungen gegen die einzelnen Völker herstellt (siehe unten). — Wir erhalten folgenden Wortlaut:

15 *ko-'amár jahwè 'elái:*
qáḥ 'et-kós jên haḥémer hazzót mijjadí
wəhišqitáh ['et-kol] haggojím, 16 *wəšatú wəhitgóɛašu wəhitholəlú!"*
17 *wa'eqqáḥ 'et-hakkós mijjád jahwé wa'ašqé ['et-kol] haggojím.*

15 So sprach Jahwe zu mir:
Nimm diesen Becher schäumenden Weins aus meiner Hand
Und lass ihn trinken die Völker! 16 Und sie sollen trinken und schwanken und rasen.«

[17] Da nahm ich den Becher aus Jahwes Hand und tränkte die Völker.

Durch einen Dreier werden Verse mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen eingeleitet. Besonders wirkungsvoll ist der langsame, getragene Gang der ersten Langzeile.

Die Stimmung, die dieses Stück voraussetzt, ist die Erwartung einer allgemeinen Umwälzung in der Völkerwelt. Wir werden damit in die Jugendzeit Jeremias versetzt. Es ist ein Gesicht des zum Völkerprofeten sich berufen fühlenden Feuergeistes. Ein gewaltiges Gemälde wird uns gezeichnet: »die Schatten der Völker schweben heran« (Duhm S. 204). Eine unwiderstehliche Macht zwingt sie, von dem verderblichen Rauschtrank zu trinken, den der Profet in Jahwes Namen ihnen vorhält. Gewiss haben hier uralte Vorstellungen sich in einer ganz anderen Situation erhalten: der Gedanke des Göttermahles, wo der Mundschenk der Götter den Götterwein kredenzt, wie es wohl in manchen feierlichen Kulthandlungen dargestellt worden ist. Das Kredenzen des mit magischen Kräften begabten Bechers und die Wunderwirkung seines Inhalts wären die hier noch erhaltenen Motive der alten Vorstellung.

11. Der Kauf des Ackers in Anatot (32).

Duhm hat für die Schwierigkeit, die 6 bietet, keine befriedigende Lösung gefunden. Er hat schliesslich den Ausweg eingeschlagen, den bereits die LXX gewählt hat; die von Jeremia anscheinend persönlich gegebene Erzählung wird einem Dritten in den Mund gelegt: *καὶ λόγος Κυρίου ἐγενήθη πρὸς Ἰερεμίαν*. Doch damit gewinnt man nur eine kurze Henkersfrist, bis in 8ff. durch den fortgehenden Selbstbericht jener Eingriff in den Text als Textvergewaltigung hingestellt wird. Man wird daher zu einer andern Lösung gedrängt. Überblickt man das Kap., so haben wir zunächst in 1—5 eine geschichtliche Orientierung, die der Schreibart Baruchs nachgebildet ist, die sich aber als späteres Erzeugnis sofort durch die Begründung der Kerkerhaft Jeremias erweist: er soll von Zedekia wegen eines gegen ihn gerichteten Wortes gefangengesetzt sein. Dass sich der König nie so gegen den Profeten gestellt hat, ist aus der Baruchschrift klar zu ersehen. Fragt man, warum diese geschichtliche Einleitung gegeben ist, so hat sie deutlich den Zweck eines erläuternden Kommentars. Der Leser soll sofort wissen, wann und unter welchen Umständen sich das folgende abgespielt hat. Dass man sich in dieser Erläuterung vollständig dem Stile Baruchs ange-

schlossen hat, hat das Missverhältnis verursacht zwischen der einer dritten Person in den Mund gelegten Einleitung und der folgenden als Selbstbericht gehaltenen Erzählung. So entsteht der Schein, als ob Jeremia die Geschichte einem Dritten, z. B. »dem König Zedekia bei seiner Gefangensetzung« erzähle. — Diese Kommentierung des Textes hat den Vorteil, dass sich hier klar der Unterschied zwischen den Denkwürdigkeiten Baruchs und Jeremias nachweisen lässt. Baruch schreibt in einem anderen Stil, als er in der Erzählung Jeremias vorliegt, so dass es sofort auffällt, wenn einmal ein Kommentator mit Hilfe dieses Stiles den Selbstbericht verumständen will. Hier erweist sich wie von selbst die Richtigkeit meiner Annahme einer aus des Profeten Munde geflossenen Übersicht über bedeutsame Weisungen Jahwes an ihn. Man könnte den Stil, in dem sie gegeben wird, den Stil des profetischen Selbstberichtes nennen.

6 hat mithin, bevor er der Einleitung angepasst wurde, gelautet: waihi dəbar-jahwe 'elai. לִקְנוֹת im Schluss von 7 ist ein späterer Zusatz, der nur das vorhergehende קְנֵה aufnimmt (vgl. לַעֲשׂוֹת 18₄). In 8 ist כִּדְבַר יהוה durch die LXX als Einschub erwiesen. Zusatz wird auch בֶּן דֹּדִי und אֵלַי sein; denn über die Persönlichkeit des Mannes sind wir kurz vorher bereits unterrichtet worden, und אֵלַי folgt gleich darauf noch einmal. Ebenso selbstverständlich und daher Einschiebsel ist אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ בִּנְיָמִין. Aus demselben Grunde wird man in 9 den Wortlaut der LXX שְׂדֵה חֲנַמְאֵל vorziehen und die folgenden Bestimmungen streichen, ebenso אֶת הַכֶּסֶף, das die LXX noch nicht besitzt. Ebenso überflüssig ist in 10 וָאָעֵד עֵדִים u. 10b. Einmal ist kurz vorher von dem Wägen des Geldes geredet worden. Dann aber werden in 12 die Zeugen so ausführlich beschrieben, dass man sieht, sie sind vorher noch nicht erwähnt worden. Wir haben hier wieder die Erläuterung eines Lesers, der sich wunderte, dass die Zeugen in einem Augenblicke, wo sie aufzutreten pflegten, noch nicht erwähnt werden. Dass sie dabei waren, ersah er aus 12. Er beachtete nicht, dass wir hier nicht eine archäologische Beschreibung eines Geschäftsabschlusses, sondern den Bericht eines Mannes haben, dem es auf die Anwesenheit von Zeugen bei einem ihm wichtigeren Augenblicke ankommt. Trotzdem ist die Glosse archäologisch wertvoll. Derselbe Leser hat seine Kenntnis der Geschäftsabschlüsse weiterhin in 11 und 14 zum Ausdruck gebracht und damit den Exegeten viel Mühe bereitet. Der hebr. Text ist dann noch komplizierter gestaltet worden. Der ursprüngliche Wortlaut findet erst 12 seine Fortsetzung. Durch den Einschub ist das echte סֵפֶר הַמִּקְנָה in 11 zu stehen gekommen, während der hebr. Text eine Glosse הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה aufgenommen hat. In 12 heisst es בֶּן דֹּדִי nach der LXX und הָעֵדִים הָעֹמְדִים הַכֹּתְ'. Dass im hebr. Texte diese Auslassung stattgefunden hat, das beruht auf dem Einfluss des Einschubes in 10 oder auf der Ähnlichkeit der Buchstaben mit dem vorhergehenden Worte. In 14 ist

natürlich die Einführung des Profetenwortes, die es als Jahwes Rede hinstellt, sekundär. 15 bringt ja erst die Worte Jahwes. Die LXX liest mit Recht nur יהוה. Dass die folgende Handlung, die sich zwischen Jahwe und Jeremia abspielt, nicht ursprünglich ist, folgt schon daraus, dass hier der Profet erst nach einer längeren Rede sich über das von Gott unterweisen lässt, was er soeben als dessen Spruch mitgeteilt hat. — Das Stück mag etwa gelautet haben:

6 *waihi dbar-jahwè 'elái:*
7 *hinné hanam'él, ben šallùm dodák, ba 'elèk lemór:*
qəne-lák 'et-šadí baɛnatót; ki-làk mišpáṭ hagg'ullá.'
8 *wajjabó hanam'él 'el-haṣár hammaṭṭará wajjómer 'elái:*
qəne-ná 'et-šadí baɛnatót!
ki-làk mišpáṭ hairuššá wəlák hagg'ullá. qnə-lák!"
wa'edáɛ, ki-dəbár-jahwe hú, 9 *wa'eqné 'et-šadé hanam'él.*
wa'èšqala-ló šibɛá šəqalím waɛšarà kesép.
10 *wa'ektòb basséper wa'ehtóm* 12 *wa'ettèn 'et-séper hammiqná*
'el-barúk ben-nerijjá ben-mahsejá ləɛené hanam'él ben-dodí
ulɛené haɛedím haɛoməlím wəhakótəbim baséper hammiqná
ulɛenè kol-hájjəhudím, hajošəbím bahṣar-hámmaṭṭará.
13 *wa'aṣawwé 'et-barúk ləɛeném:*
14 *'laqóh 'et-sepér hammiqnà hazzé untattó biklì-hérəš.*
ləmáɛan jaɛmód jamìm rabbím. 15 *ki-ko-'amàr jahwé:*
ɛod jiqqanu-battím wešadót ukramím ba'áreṣ hazzót.'

6 Es erging Jahwes Wort an mich:
7 Sieh, Hanameel, der Sohn Schallums, deines Oheims, wird zu dir mit dem Worte kommen:
Kauf dir meinen Acker in Anatot; denn du hast das Lösungsrecht.«
8 Da kam Hanameel in den Wachthof und sprach zu mir:
»Kauf doch meinen Acker in Anatot!
Denn du hast das Besitzrecht und du die Lösung. Kauf ihn dir!«
Da erkannte ich, dass es Jahwes Wort war, 9 und kaufte den Acker Hanameels.
Und ich wog ihm siebenzehn Silbersekel zu
10 Und schrieb's auf ein Blatt, siegelte 12 und übergab den Kaufbrief
An Baruch ben Nerijja ben Machseja vor den Augen meines Vetters Hanameel

Und vor den Augen der Zeugen, die dabei standen und den
Kaufbrief unterschrieben hatten,
Und vor den Augen aller Judäer, die im Wachthofe sassen.
13 Da gebot ich Baruch vor ihren Augen:
14 Nimm diesen Kaufbrief und lege ihn in ein Thongefäss,
Damit er viele Tage erhalten bleibt. 15 Denn so spricht Jahwe:
Wieder wird man Häuser, Äcker und Weinberge in diesem
Lande kaufen.«

Es sind Verse mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen, die von einem Dreier eingeleitet und zweimal unterbrochen werden.

Jeremia befindet sich im Wachthofe. Wir können die Zeit nach Baruchs Angaben genau bestimmen. Jedenfalls hatte Hanameel seinen Vetter nach Anatot bestellt, als das Chaldäerheer zeitweilig die Belagerung aufgehoben hatte, und Jeremia hatte dieser Aufforderung nachkommen wollen, war aber festgenommen und ins Staatsgefängnis gelegt, aber vom Könige in dem Wachthofe interniert worden. Wir erhalten von Hanameel den Eindruck eines durchaus rechtlich denkenden Menschen. Er wird auf die Kunde von der Verhinderung seines Vetters selbst nach Jerusalem gekommen sein und ist dort von dem zurückkehrenden Feinde mit eingeschlossen worden. Er hat dann sofort die Gelegenheit benutzt, als Jeremias Haft erleichtert und ein Verkehr mit ihm wieder möglich geworden war.

Der eigenartige Fall, dass in solcher Zeit sich eine Gelegenheit zum Landerwerbe bietet, hat den Profeten gewiss schon lange in eine nachdenkliche Stimmung versetzt. Diese Stimmung wird ihn auch im Staatskerker nicht verlassen, ja, sie wird ihn dort vor Verzweiflung bewahrt und ihn haben hoffen lassen. Wirklich bessert sich sein Los. Nun ist es ihm klar, dass Jahwe ihm damit, dass er ihm zum Landerwerbe Gelegenheit giebt, etwas sagen will: Hanameel wird kommen. Wenn er kommt, dann weiss Jeremia, wie er zu handeln hat, und was für einen Sinn seine Handlung besitzt: sie geht auf künftige bessere Tage. Angebot des Kaufes und der Kauf selbst machen die profetische Handlung aus, die ein Wahrzeichen dafür sein soll, dass man in künftigen Zeiten ebenso in diesem Lande handeln, Häuser, Äcker und Weinberge kaufen werde. Diese Handlung soll nicht vergessen werden, sie ist ja der An-

fang jener erhofften Tage. Darum sorgt Jeremia für die Aufbewahrung ihrer Urkunde[1]).

Wenn man sich fragt, wie sich Jeremia etwa die Verwirklichung seiner Hoffnung vorgestellt habe, so darf man wohl an die im babylonischen Heere befindlichen jüdischen Vertriebenen denken. Dass Jerusalem nach dem Völkerrecht dem Untergang verfallen war, war ihm klar. Einen jüdischen König konnte es nach der Vernichtung der Stadt nicht mehr geben. Wohl aber war zu erwarten, dass die Babylonier jenen jüdischen Vertriebenen gestatten würden, unter einem Stammeshäuptling im Lande zu bleiben. Von solcher Kolonie konnte eine bessere Zukunft heraufgeführt werden. Dass Gedalja der für sie in Betracht kommende Leiter sein werde, wird der Profet wohl auch haben vermuten können. Wir sehen, dass sich seine Hoffnungen erfüllt haben; aber diese Erfüllung hat keine Dauer gehabt. Hin und wieder mag der Profet auch gehofft haben, Zedekia zur Übergabe bestimmen zu können.

12. Jeremia und die Rechabiter (35).

Der Bericht hat, wie 3ff. zeigt, den Denkwürdigkeiten Jeremias angehört. Mithin ist die Einleitung, die das Geschehnis in die Zeit Jojakims verlegt, nicht ursprünglich. Diese Angabe ist ebenso zu beurteilen, wie die in Kap. 27. Wie dort die Einleitung des Kap. 26 eingewirkt hat, so hier die von Kap. 36. Dass derjenige, der so seine Vermutung über die Zeit, in der sich Kap. 35 abgespielt haben soll, kundgiebt, nicht ohne Überlegung gehandelt hat, sieht man daraus, dass viele Exegeten sich seine Meinung aneignen. Das Stück selbst spielt nämlich auf Zeitereignisse an. Maaseja ben Schallum ist Schwellenhüter (4), Scharen der Chaldäer und Aramäer, die das Land unsicher machen, werden erwähnt (11). Besonders die letzte Angabe scheint auf die Exekutionen hinzudeuten, die Nebukadnezar gegen den abtrünnigen Jojakim anordnete, ehe es zur Belagerung der Stadt kam. Dazu könnte Maaseja der Vater des Priesters Zefanja sein, der unter Zedekia sich gegen Jeremia freundlich stellt. Allein der Name Maaseja ist ziemlich häufig. Auch dürfte wohl kaum der Sohn eines exilierten höheren Priesters die zweithöchste Stellung am Tempel unter Zedekia bekleidet haben. Dann aber ist ein so öffentliches Auftreten Jeremias

---

1) In irdenen Töpfen pflegte man auch in Ägypten Schriftstücke aufzubewahren (Erman, Ägypten u. ägypt. Leben im Altertum I S. 167).

unter Jojakim undenkbar, nachdem er seine Drohweissagungen im Tempel hatte vorlesen lassen. Und das hier berichtete Auftreten müsste in die Zeit fallen, wo Jojakim bereits abgefallen war, also nach den Ereignissen, die Kap. 36 erzählt. Mithin bleibt nur noch die Zeit Zedekias übrig. — Statt des V. 1 hat man also eine der gewöhnlichen Einleitungen der Denkwürdigkeiten einzusetzen. In 2 ist ודברת אתם, wie die LXX zeigt, Zusatz, in 3 כל. Dort wird man auch ואת כל־בית הרכבים zu streichen haben. Dass es sich um eine beschränkte Anzahl von Personen handelt, die mit der vorhergehenden Aufzählung völlig erschöpft ist, ersieht man daraus, dass sie Platz in einer nicht allzu geräumig zu denkenden Tempelkammer haben. Der Kommentator aber stellte sich die Genossenschaft zahlreicher als ein Geschlecht vor. In 5 hat man wieder solche Vorstellungen einzutragen versucht. Dazu machte man aus einem Kruge Wein »mit Wein gefüllte Krüge«. Die LXX hat noch das Ursprüngliche. Der Schluss von 6 עד־עולם ist überflüssig, da vorher schon die dauernde Geltung des Verbotes ausgedrückt ist. Die einzelnen Bestimmungen in 7 scheinen mir in Unordnung geraten zu sein. Es ist klar, dass das Verbot des Häuserbaues vor dem Gebot, in Zelten zu wohnen, seine natürliche Stellung hat. Wir erhalten im folgenden zwei Äusserungen der Rechabiter über ihr Verhalten zu diesen Vorschriften, eine kürzere in 10b und eine längere, die die einzelnen Gebote wiederholt, in 8—10a. Es ist klar, dass die längere nur ein Kommentar der kürzeren ist. Darauf weist die Rekapitulation der Gebote hin und ihr mit 10b gleichlautender Anfang. מלך־בבל in 11 ist, wie die LXX zeigt, späterer Zusatz. Hier wird also der König von Babel mit Namen genannt. Dies geschieht aber von seiten der Rechabiter, Jeremia hat ihn stets vermieden. Die LXX hat in 13 noch die ursprüngliche Einleitung der Jahweworte an Jeremia. Ähnlich, wie wir eine doppelte Ausführung der Antwort der Rechabiter haben, liegt auch eine doppelte Gestalt des Gottesspruches vor. In 14 wird dasselbe gesagt, wie in 16, nur dass hier wieder eine genaue Darstellung folgt, wie die Rechabiter ihrem Ahnen Gehorsam gezeigt haben. So ist denn 14 ein Kommentar zu 16. 15 aber ist eine Erläuterung in den hergebrachten Wendungen der Kommentatoren zu לא שמעו אלי. Ebenso wird 13 nicht ursprünglich sein. Der Gottesspruch stellt einfach das Verhalten der Rechabiter zu dem Gebote ihres Ahnen dem Verhalten des Volkes zu Gott gegenüber, während 13 im Ton eines Mahnwortes gehalten ist. So weist sich 13 selbst als zu dem ebenso gehaltenen Kommentar 14—15 gehörig aus. Der Gottesspruch hat vielleicht mit einem נאם־יהוה geschlossen, wie es 13 steht. In 16 ist אשר צום eine Glosse. Die LXX hat sie noch nicht. Der Schluss des Kapitels, der ein Wort Jeremias an die Rechabiter enthält, ist unecht. Er ist in dem Stil abgefasst, wie 33 14 ff. Dieses Stück ist wohl erst nach ihm geschrieben, da die LXX es noch nicht kennt. Die Ver-

heissung an die Rechabiter ist aus demselben Motiv heraus entstanden, das zu der Abfassung eines Trostwortes an Ebedmelech geführt hat. — Unser Stück lautet etwa:

wajjómer jahwè 'elái: [2] *halók 'el-bet-hárekabím*
wahbi'otám bet-jahwé 'el-'ahát hallšakót wəhišqít 'otam jáin.'
[3] *wa'eqqáh ja'zanjá, ben-jeremín ben-habaṣín, wet-'eháu wet-banáu*
[4] *wa'abi 'otám bet-jahwé 'el-liškàt bənè hanán,*
ben-jigdaljáhu 'iš ha'lohím, 'ašer-'éṣel liškát haššarím,
['ašer] mimmáɛal ləliškát maɛšejáhu ben-šallúm, šomèr hassúp.
[5] *wa'ettén ləpanéhm gəbiɛ jáin wəkosót, wa'omár: šətu-jáin!'*
[6] *wajjóməru: ló nište-jáin; ki-jonadáb ben-rekàb 'abín*
ṣiwwà ɛalén: lo tíštu-jáin, 'attém ubnekém.
[7] *wazéraɛ lô tizrəɛú wəkérem lo jíhje-lakém*
ubáit lo-tibnú; ki-bo'holím tešəbú kôl jamekém!
[10] *wanníšmàɛ wannáɛaś kəkól, 'ašer-ṣiwwánu jonadàb 'abín.*
[11] *waihì baɛlót nəbúkadreṣṣár 'el-ha'áreṣ, wannomér:*
bo'ú wənabó jrušalém
mippne-hél hakkaśdím umippné hel 'arám! wannešéb bi-rušalém.'
[13] *waihí dbar-jahwè 'elái:*
[16] *heqímu bəné jonadáb ben-rekáb 'et-miṣwát 'abihém,*
wəhaɛàm hazzé lo šáməɛu-'elái' — nə'ùm jahwé.

Da sprach Jahwe zu mir: [2] »Geh hin zur Genossenschaft der Rechabiter
Und bringe sie zum Jahwehaus in eine der Kammern und gieb ihnen Wein zu trinken«.
[3] Da holte ich Jasanja ben Jeremin ben Habazin und seine Brüder und Söhne
[4] Und brachte sie zum Jahwehaus in die Kammer der Söhne Hanans,
Des Sohnes Jigdaljas, des Gottesmannes, die neben der Kammer der Fürsten,
Oberhalb der Kammer Maasejas ben Schallum, des Schwellenwächters, lag.
[5] Da setzte ich ihnen einen Krug mit Wein und Becher vor und sprach: »Trinkt Wein!«

[6]Da sprachen sie: »Wir trinken nicht Wein; denn Jonadab ben Rechab, unser Vater,
Befahl uns: Trinkt nicht Wein, ihr und eure Kinder!
[7]Und säet nicht Samen und besitzt keinen Weinberg
Und baut kein Haus, sondern wohnt in Zelten all eure Tage!
[10]Da hörten wir und thaten genau alles, was Jonadab, unser Vater, uns befohlen hatte.
[11]Und es geschah, als Nebukadnezar gegen das Land heraufzog, da sprachen wir:
Kommt und lasst uns nach Jerusalem ziehen
Vor der Heeresmacht der Chaldäer und Arams! Da blieben wir in Jerusalem.«
[13]Und es erging Jahwes Wort an mich:
[16]»Es führten aus die Söhne Jonadabs ben Rechab das Gebot ihres Vaters,
Doch dieses Volk hört nicht auf mich« — so raunt Jahwe.

Es sind Verse mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen, die zweimal von einem Dreier unterbrochen werden.

Dass Jeremia gerade die Rechabiter bestellt, muss seinen besonderen Grund haben. Sie haben durch ihr längeres Verweilen in der Stadt den Anschein erweckt, als hätten sie die Überlieferungen ihres Ahnen verlassen. Von dieser Betrachtung aus kommt man ebenfalls zu dem Ergebnis, dass sich unser Stück in einer späteren Zeit als in der Jojakims abgespielt hat. Man hat sich den Thatbestand wohl so vorzustellen: Die Beunruhigung, die Nebukadnezar dem abtrünnigen Jojakim zu Teil werden liess, drängte die Bewohner des offenen Landes in die festen Städte; so kam das Geschlecht Jasanjas nach Jerusalem. Dort machte es die Belagerung der Stadt mit, wagte aber, nachdem es der Exilierung glücklich entgangen war, nicht sich wieder hinauszubegeben. Wir müssen uns vorstellen, dass die Babylonier in der ersten Zeit Zedekias ein scharfes Auge auf all solche frei umherschweifenden Genossenschaften hatten. Denn ganz abgesehen von der politischen Stellung dieses Geschlechts, so werden solche Banden nicht die wenigste Schuld an den fortwährenden Aufständen durch Aufreizung der Landbevölkerung gehabt haben. Dazu wird Zedekias Land von den Babyloniern sehr verkleinert worden sein. Für Nomaden war

in ihm kein Platz und auf babylonischem Gebiete keine Sicherheit.

Juda soll sich an dem treuen Festhalten der Rechabiter an den Geboten ihres Ahnen ein Beispiel nehmen. Die Stimmung, die Jeremia damit ausspricht, die ihn zu der profetischen Handlung bewogen hat, ist wenig hoffnungsvoll. Das Volk hört oder hat auf Jahwe nicht gehört. Das führt uns in die Tage vor der Katastrophe. Es setzt einen vergeblichen Kampf des Profeten voraus. In den ersten Jahren Zedekias war es ihm gelungen, die Aufregung, wie sie Leute nach der Art Hananjas ins Volk zu tragen versuchten, zu beschwören. Dann muss sich der verderbliche Einfluss Ägyptens aufs Neue bemerkbar gemacht haben, nun war das Volk nicht mehr zu halten. Die aus ihm hervorgegangenen Hofbeamten rissen die Führung an sich. Wer babylonisch dachte, musste fliehen. Zedekia wurde mitgerissen, der Aufstand erklärt. In diesen stürmischen Tagen war Jeremia der Mann, der allein den Kopf nicht verlor. Er dachte nicht an Flucht; aber seine Mahnungen verklangen ungehört. Als er sah, dass alles Reden umsonst war, beschloss er zu handeln. Es muss im Tempel hoch hergegangen sein, als er die Rechabiter einlud. Das Volk liess sich vielleicht zum Kampfe gegen Babel weihen. Zu der Volksfeier bestellte Jeremia jene seltsamen Leute. Waren auch sie von dem Ungehorsam, der alle beseelte, angekränkelt? Sie kamen, sie rechtfertigten sich, sie waren gehorsam geblieben. Und in die Menge rief der Profet das Ergebnis seiner Prüfung hinein, nebenan konnten es die Hofbeamten hören, darunter einer der Schwellenhüter, der von den Priestern anscheinend mit der allgemeinen Aufregung harmonierte. So legte Jeremia von seinem vergeblichen Widerstande offen Zeugnis gegen das Volk und alle, die es bethört hatten, ab.

13. Die Konfessionen Jeremias.

Das Jeremiabuch enthält ausser solchen Stücken, die man ohne weiteres den Denkwürdigkeiten des Profeten zuschreiben darf, Stellen, die für die Mitteilung an das Volk ihrem Stil nach nicht berechnet sind. Es sind Verhandlungen, die sich

zwischen zwei Personen, zwischen Jahwe und seinem Boten, abspielen. Darin ähneln sie den bisher behandelten Stücken. Allein während diese sich auf den profetischen Beruf beziehen, haben sie nur für Jeremia als einen in innigem Verhältnis zu Jahwe sich wissenden Menschen Interesse. Es sind Bekenntnisse, der Versuch einer Darstellung des religiösen Innenlebens, der Kämpfe und des Ringens einer von Gott angefassten Persönlichkeit. Die Verwandtschaft dieser Konfessionen mit den oben behandelten Stücken berechtigt zu ihrer Einreihung in die Denkwürdigkeiten des Profeten.

1 7 16—20. In 16 ist ואתה vom Redaktor eingesetzt, der so einen billigen Übergang von der Tempelrede Jeremias zu diesem Stücke fand. Ebenso ist ותפלה Zusatz; denn das erste Versglied brachte ja bereits den Begriff פלל. אתך hat die LXX noch nicht gelesen. 44 19 beweist, dass לאלהים אחרים hier späterer Einschub ist; denn das Trankopferspenden gehörte zum Dienste der Himmelskönigin. Der Schluss von 18, 19 und 20 sind spätere Auffüllung. Sie sind das den Kommentatoren notwendig erscheinende Strafurteil Jahwes gegen die sich so vergehenden Judäer. Ursprünglich ist dieser Gedanke unserm Stücke fremd. Es mag gelautet haben:

16 *'al-titpállel baɛád haɛàm hazzé, wal-tiššà [baɛdam] rinná,*
wə'ál-tipgaɛ-bí; ki-'enénni šoméɛ. 17 *ha'enàk ro'é,*
ma hémma ɛoším baɛaré jəhudá ubhuṣót jərušalém?
18 *habbaním məlaqqəṭím ɛeṣím, wha'abót məbaɛrím 'et-ha'éš*
whannaším lašòt baṣéq,
laɛšót kawwaním ləmalkát haššamáim wəhassék nəsakím.

16 Bete nicht für dieses Volk, noch erhebe [für sie] Flehen,
Noch dringe in mich; denn nicht höre ich. 17 Siehst du nicht,
Was sie thun in Judas Städten und auf den Gassen Jerusalems?
18 Die Kinder sammeln Holz, und die Väter zünden das Feuer an,
Und die Weiber kneten Teig,
Um Kuchen zu formen für die Himmelskönigin und Trankopfer zu spenden.

Es sind Verse mit 6, resp. 3 + 3 Hebungen, die von einem Dreier unterbrochen werden.

Die Darstellung Baruchs hat gezeigt, dass der Dienst der Himmelskönigin besonders unter Jojakim geblüht hat. Die Situation, die unser Stück voraussetzt, ist für Juda kritisch.

Der Profet bangt um sein Volk. Ihm gilt sein Gebet. Damit erhalten wir einen Einblick in die Stimmung und Gefühle des Verbannten. Möglicherweise hält er sich im babylonischen Nordpalästina auf und sieht, wie von allen Seiten Nebukadnezar durch seine Streifscharen Juda bedrängt, um zunächst Jojakim zu beschäftigen. Leidenschaftlich bäumt er sich gegen Jahwe auf. Da zeigt ihm der Herr in einem Gesichte, wie es in diesem Volke, um das der Profet mit ihm ringt, bestellt ist. So hat Jeremia selbst Eltern und Kinder in der Wirklichkeit sich mühen sehen. Ist das wirklich noch Jahwes Volk? Hat er überhaupt noch ein Recht zu dem Vorwurfe, dass Jahwe sein eigenes Volk verlassen habe? Es sind die Selbsteinwürfe, die sich der Profet in seinem Ringen mit Jahwe schon vor dem Gesichte gemacht hat; sie nehmen hier plötzlich aus der Erfahrung heraus Gestalt und Farbe an und bringen den inneren Kampf zur Entscheidung: Gott ist gerecht, wenn er dieses Volk vertilgt.

2) 11 18—23. Der Redaktor hat יהוה mit einem ו versehen und an die Spitze gestellt, dadurch gewann er eine bequeme Überleitung. In 19 hat man בלחמו in בלחו verbessert. Mit Duhm ist בארץ חיים an den Schluss des Verses zu stellen. In 20 fehlt צבאות in der LXX, in 21 ist mit ihr נפשׁי und בידינו zu lesen. Die besondere Einleitung zu 22 hat die LXX noch nicht. Wir haben zwei Drohungen an die Bewohner von Anatot: die eine richtet sich gegen ihre junge Mannschaft und ihre Kinder, die andere ist an sie direkt gerichtet. Die erste versucht das Unglück, von dem die zweite im allgemeinen redet, näher zu umschreiben, ohne dass es ihr jedoch gelingt. Sie redet vom Schwerte, das über die Jünglinge kommt, und vom Hunger, durch den die Kinder hinsterben werden. Man wird daher die erste Drohung nur als einen auffüllenden Kommentar zur zweiten echten anzusehen haben. Dass diese erste Drohung im hebr. Texte noch einmal eingeleitet wird, darin spricht sich das Gefühl, das man auch jetzt noch hat, aus: man empfindet sie als Einschub, den man mit dem ursprünglichen Texte zu verbinden gesucht hat. — Das Stück hat etwa gelautet:

18 *hodiɛáni jahwé, wa'edəɛá;   'az ra'íti maɛlaléhm.*
19 *wa'nì kəkébeš 'allúp,   jubàl liṭbóḥ,*
wəló jadaɛtí, ki-ɛalái   ḥašəbú maḥšabót:
„našlíka ɛêṣ bəleḥó,   wənikrətennú,
ušmò lo-jizzaker-ɛód   bə'éreṣ ḥajjím!"

20 *jahwè šopèṭ ṣedéq, bohén kəlajòt waléb,*
'er'é niqmatàk mehém; ki-'elék gillití 'et-ribí.
21 *ko-'amàr jahwé ʿal-'anšé ʿanatót, hambaqším 'et-napší:*
23 *'abì raʿá 'el-'anšé ʿanatót šənát pəquddatám.'*

18 Es liess mich Jahwe wissen, da wusste ich's; da schaute ich ihre Thaten.

19 Und ich war wie ein zahmes Lamm, das man zum Schlachten führt,
Und wusste nicht, dass gegen mich sie Pläne schmiedeten:
»Stürzen wir den Baum in seiner Frische, ja, lasst uns ihn fällen,
Dass seines Namens nicht mehr gedacht werde im Lande der Lebendigen!«
Jahwe, der du gerecht richtest, prüfst Nieren und Herz,
Schauen mag ich deine Rache an ihnen; denn vor dir hab ich meine Sache aufgedeckt.
So spricht Jahwe wider die Männer von Anatot, die nach meinem Leben trachten:
»Ich bringe Unheil über die Männer von Anatot im Jahre ihrer Heimsuchung.«

Das Stück zerfällt deutlich in zwei Teile: der erste besteht aus Fünfern, der zweite enthält Verse mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen. Im ersten Teile stellt der Profet die Verschuldung seiner Gegner dar, gleichzeitig klagt er damit das ihm widerfahrene Leid: man hat ihn, den Arglosen, bedroht. Der zweite Teil spricht zuversichtlich die Hoffnung auf das Eingreifen Jahwes aus; und zwar klingt diese Erwartung schliesslich in die Mitteilung des göttlichen Ratschlusses gegen die Feinde aus. Der Stil, in dem das Stück geschrieben ist, ist der des Klageliedes. Ich kann hier nicht ausführlicher auf ihn eingehen; nur soviel sei hier bemerkt, dass drei bis vier Gedankenreihen für ihn bezeichnend sind: 1) die Anrufung Gottes, 2) die Klage und 3) die Bitte um Hilfe. Der Bitte um Hilfe liess ursprünglich der Priester die Entscheidung der Gottheit folgen. Die Anrufung ist in unserm Stück in die Darstellung der Warnung, die Jahwe seinem Profeten zu Teil werden liess, verwandelt: Jahwe der Warner, der Beschützer seines

Profeten. Den Klageteil nimmt die Schilderung der Anschläge und Absichten der Feinde ein, dazwischen steht eine Selbstschilderung zur Illustration ihrer Bosheit, während statt der Bitte um Hilfe die Aussprache des Vertrauens zu dem gerechten Herzenskündiger folgt. Die Antwort Jahwes auf dieses Vertrauen ist sein Spruch gegen die Feinde. Jeremia hat also den Stil des Klageliedes, indem er zugleich hier Gedanken des Selbstgerechtigkeitspsalmes mit hineinnahm, in origineller Weise umgebildet. Die ursprüngliche Vermittlung des Verkehrs mit der Gottheit durch den Priester ist fortgefallen. An ihre Stelle ist das persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott getreten. Nicht dichterische Genialität, sondern eigene religiöse Erfahrung, persönliches Erlebnis hat die Stilentwicklung hervorgerufen.

Es ist selbstverständlich, dass man kein Recht hat, den Schluss des Stücks zu streichen; denn nur aus ihm wissen wir etwas über die Leute, die sich gegen den Profeten feindlich gestellt haben. Man will in Anatot nicht, dass der Mitbürger als Profet auftritt. Jeremia hat arglos den Anschlägen, die man gegen ihn ersann, gegenübergestanden. Sein Gebet an Jahwe lässt uns in das Ringen und Kämpfen seines Herzens hineinsehen, in das ihn die Entdeckung dieser Anschläge gestürzt hat. Er bringt das, was ihn bewegt und niedergedrückt hat, vor Jahwe, ruft ihn als Richter an. Denn von ihm weiss er, dass er ein gerechter Richter ist, der nicht wie die weltlichen Beamten sich bestechen lässt, der vielmehr die geheimsten Gedanken der Menschenbrust bei seinem Entscheide berücksichtigt. Vor allem musste die Wahrnehmung, dass das eigene heimatliche Städtchen sich feindlich stellt, den antiken Menschen niederdrücken. Damit war ihm aller Rückhalt in der Welt genommen. Ein solcher Mensch stand thatsächlich allein in der Welt. In solcher Stunde hat das Menschenherz entdeckt, dass es niemals allein, dass stets eine Macht, die über aller Welt steht, mit ihm ist, die ihm Geschlecht und Familie ersetzt. Ihr kann es alles, was es bewegt und erschüttert, aussprechen: ihr kann der Mensch »sein Herz ausschütten«.

Als Jeremia in Klageliedform diese Verse an Jahwe richtete, da hatte er bereits solche Erfahrungen gemacht. Seine Bitte um Beistand liegt vor unsern Worten; in ihnen kommt allein

das Vertrauen auf Jahwes Beistand zum Ausdruck; nur die Erregung über den Verrat der Heimat zittert noch nach. Wenn Jahwe über die Erde zieht, um Aufsicht zu üben (Hiob 10$_{12}$), wenn er die Länder mustert, etwa wie der Grosskönig im Osten, so wird die Feinde Unheil treffen.

Für die Abfassungszeit lassen sich zwei Möglichkeiten denken. Entweder hat man in Anatot den jungen Völkerprofeten mundtot zu machen versucht oder man ist gegen den unermüdlichen Kämpfer für ein Leben nach Gottes Geboten vorgegangen. Man hat also die Wahl zwischen der vor- und nachdeuteronomischen Wirksamkeit Jeremias. Ich entscheide mich für die erste Möglichkeit. Ich habe oben bereits angedeutet, dass der Profet sich mit den schlimmen Ahnungen in der Zeit seines ersten Auftretens allein gewusst hat. Von den Bewegungen in der Völkerwelt hoffte man nur Gutes, während er durch sie auch über Juda Unheil kommen sah. Diese Haltung hat in seiner Heimat verstimmt, die Erregung versuchte sich gegen seine Person Luft zu machen. Die Feindschaft seiner Landsleute hat den Profeten gewiss bewogen, seinen Wohnsitz von dem Landstädtchen fort nach Jerusalem zu verlegen. Damit aber hat gleichzeitig seine Wirksamkeit einen neuen umfassenderen Gesichtskreis erhalten.

3 12$_{1-6}$. Mit Duhm wird man in 1 עליך statt אליך und אתך statt אותך lesen. Die LXX liest in 2 statt ילכו *ἐτεκνοποιήσαντο*, vielleicht hat man daher ילדו einzusetzen. In 3 hat sie תראני noch nicht gefunden. 3b ist, wie die LXX zeigt, aufgefüllt. Das deutet schon an, dass hier Gedankenreihen beginnen, die einer späteren Zeit geläufig waren. Ja, der Kommentator unseres Stückes ist noch weiter gegangen, indem er für es eine historische Situation zu finden versuchte. Er hat es mit der Kap. 14 vorausgesetzten Dürre in Zusammenhang gebracht; so hat man durch sie öfters im Jeremiabuche Aussprüche zu verumständen gesucht. In 5 hat die LXX noch nicht den Artikel vor סוסים gelesen, er entspricht auch nicht dem vorhergehenden רגלים. Statt אתה בוטח scheint die LXX לא בטחתה gefunden zu haben. Dann wäre im hebr. Texte ל, da es eben in שלום stand, ausgefallen und תה von בטחתה zu א als אתה zusammengestellt worden. Das zweite גם המה in 6 ist eine irrtümliche Wiederholung des ersten. בם und אליך sind verdeutlichende Glossen. — Wir erhalten so folgenden Text:

[1] *ṣaddîq 'attá [jahwe], ki-'arîb 'ēlék!* *'ak mišpaṭîm 'adabbèr 'itták:*

maddū̀ʒ derék rəšaʒím ṣaləḥá,   šalù kol-bógəde-béged?
2 *nəṭaʒtám gam-šorəšú, jaləkú   gam-ʒáśu-perí.*
qaròb 'attá bəpihém   wəraḥóq mikkiljotéhm.
3 *wə'attà, jahwé, jədaʒtáni   ubaḥánta libbí ['ittak].*
5 *ki-'ét-raglím ráṣt wajjal'úk   wə'ék titharé 'et-susím!*
ub'éreṣ šalóm lo baṭáḥt,   wek-taʒšè bəgé hajjardén!
6 *ki gam-'aḥèk ubèt-abík —   gam-hèmma bágədu-bák;*[1]
qarə̀'u aḥrèk malé;   'al-ta'mén ki-jədábbəru-ṭobót!

1 Im Rechte bleibst du, wenn ich mit dir stritte! Trotzdem will ich Rechtsfragen mit dir verhandeln:
Warum gelingt der Weg der Frevler, leben sorglos alle, die treulos handeln?
2 Du pflanzest sie, sie wurzeln auch, sie zeugen, bringen auch Frucht.
Nah bist du in ihrem Munde, doch fern von ihren Nieren.
3 Du aber, Jahwe, kennst mich, du prüfst mein Herz.
5 Wenn du mit Fussgängern läufst und sie dich ermüden, wie willst du da mit Rossen wetteifern!
Und bist du in friedlichem Lande nicht wohlgemut, was willst du thun in der Jordanau!
6 Denn auch deine Brüder und deines Vaters Haus, selbst sie handeln treulos gegen dich;
Sie rufen dir laut nach; trau nicht, wenn sie freundlich reden!

Es sind wieder zwei Teile, der erste besteht aus zwei Siebenern und drei Fünfern, der zweite aus Versen mit je 3 + 3 Hebungen. Der Anfang schildert Gott als den Gerechten. Sofort wendet sich der Dichter, anstatt seine Not darzustellen, an Jahwe mit der Bitte um eine Auflösung des Rätsels, das ihm durch seine Beobachtung und die ihr folgende Anfechtung aufgegeben ist. Die Klage des Leidens erscheint fast wie eine Anklage; doch vergisst der Dichter nicht, dass Gott der Richter, also über jede Anklage erhaben ist. Die vorgetragene Bitte ist also eine Bitte um Rechtsbelehrung. Jahwes Antwort ist mehr als eine Auflösung des Rätsels, er stellt dem Dichter noch grössere Anfechtungen in Aussicht. Der Stil des Stücks scheint den Gerichtsverhandlungen entlehnt zu sein; dabei erinnert

1) Vgl. Sievers S. 181 ff. Der »innere Circumflex« hèmma scheint mir berechtigt, da das Wort im Satze nachdrücklich betont ist.

Manches an den Stil des Klageliedes. Es scheint also hier eine Stilmischung vorzuliegen.

Duhm hat unser Stück für unecht erklärt, weil es nicht das Mindeste mit Jer. Zukunftserwartungen zu thun habe , weil Jer. sonst niemals das Unglück herbeiwünsche . »Wir haben hier jenen Gegensatz zwischen den Frommen und den glücklichen Gottlosen, der recht eigentlich das Hauptproblem der nachexilischen Dichter ist . Allein wie wenig die Zukunftserwartungen des Profeten ein Beweismittel abgeben, das hat die Darstellung Baruchs gezeigt. Bei Betlehem hat er dem Reste Judas Jahwes Gnadenwillen verkündet. In Tachpanches, als man seine Forderung nicht beachtet hatte, blickt er schon wieder in eine düstere Zukunft. Auch hier erhellt es, wie schwierig es ist, aus Beobachtungen, die für unsern Blick Widersprüche ergeben, auf die Echtheit oder Unechtheit der ihnen zu Grunde liegenden Thatsachen zu schliessen. Der zweite Einwand Duhms fällt fort: denn ich halte 3b für einen Einsatz aus späterer Zeit. Mag endlich auch der Gegensatz zwischen den Frommen und den glücklichen Gottlosen ein Hauptproblem der nachexilischen Dichter vorstellen, so ist mit der Feststellung solcher Thatsache noch nicht über ein einzelnes Stück entschieden. Man wird wohl einem bedeutenden Manne zutrauen können, dass eine erst in späterer Zeit brennend gewordene Frage ihn beschäftigt hat. Ich entscheide mich daher für die Echtheit unserer Stelle.

Warum sind die Frevler glücklich? Diese Frage quält den Profeten. Aber die Qual, die ihm bevorsteht, wird noch grösser sein. Die eigene Familie wird treulos an ihm handeln. Das ist eine Stimmung, wie das vorige Stück sie voraussetzt. Der junge Mann, der mit Begeisterung trotz seiner Jugend die Sendung des Völkerprofeten auf sich genommen hat, stösst auf die ersten Schwierigkeiten. Wohl wird Jahwe eine Heimsuchung (11 23) senden, aber warum lässt er es überhaupt zu, dass die Frevler glücklich leben, warum verteilt er anscheinend ohne Billigkeit das Glück? Es ist bezeichnend, dass solche Gedanken in Jeremia aufsteigen. Sie zeigen uns die tiefinnerliche Auffassung des Mannes. Die alten Profeten hatten sich bei ihren Zukunftserwartungen beruhigt, sie hatten in ihnen die Lösung für die Unebenheiten des gegenwärtigen Weltlaufs gesehen. Jeremia

fordert von seinem Gotte mehr, der hergebrachte Aufschluss genügt ihm nicht. So wird ihm klar, dass er sich sogar zu den nächsten Verwandten in Gegensatz stellen muss. Langsam steigt in ihm der entsetzliche Gedanke auf, dass er um Jahwes willen wird allein dastehen müssen (vgl. 16 1ff.).

Man sieht, dass man durch Aufgabe unseres Stücks sich sehr benachteiligen, sich das Verständnis dieser Persönlichkeit verschliessen würde. Von hier aus fällt auch auf die Völkerweissagungen ein Licht. Die Profetie hat lange Zeit bestanden, kein Wunder, dass ihre Darstellungsmittel der Endzeit, des Gerichtes und der ihm folgenden Wiederherstellung sich erschöpfen. Jeremia ist als Völkerprofet nicht immer originell, und er wäre es vielleicht noch weniger, wenn wir seine Vorgänger besser kennten. Aber originell ist er durch sein inneres Leben, das ihn die hergebrachten Bahnen hat durchbrechen lassen: er hat Religion als Herzenserlebnis erfahren und hat um Ausdrucksmittel für seine Erfahrungen sich abgemüht.

4) 15 10—16 a. Der Text lässt zwar viel zu wünschen übrig, doch sich mit einiger Sicherheit wiederherstellen. Ich halte איש ריב für eine Glosse zu איש מדון. Duhm urteilt gerade umgekehrt. Wie Giesebrecht vermutet, ist nach der LXX, כלהם קללוני zu lesen. Die LXX hat vor כלה ein כחי gefunden, das sie mit *ἡ ἰσχύς μου* wiedergiebt. Es ist klar, dass das Wort an unrechter Stelle steht, wenn es ursprünglich ist. Es würde nach נשיתי guten Sinn geben. Dann ist es wohl vergessen, über der Zeile nachgetragen, von der LXX falsch eingestellt, vom massorethischen Texte ganz übersehen worden. In 11 hat die LXX אמן statt אמר. לטוב gehört, wie die LXX zeigt, vor לאיב, das, da das vorhergehende Wort herausgenommen war, des Sinnes wegen verändert werden musste. Ferner hat das zweite אם־לא das erste ursprüngliche אם ebenfalls in אם־לא verwandeln lassen. Die Konsonanten des hebr. Textes אם שרותך giebt die LXX durch *κατευθυνόντων αὐτῶν* wieder. Sie hat also die Konsonanten אם מישרים vorgefunden und sie אם מְיַשְּׁרִים punktiert, während sie אם מֵישָׁרִים zu lesen sind: »wenn es gerecht ist« Ps. 58 2, 75 3. 13—14 gehören nicht hierher. Mithin ist 15 die Fortsetzung von 12. Das Du ist betont: Jahwe allein erkennt etwas. Mithin muss in 12 etwas genannt sein, das andere nicht erkennen. Es ist also von vorneherein klar, dass die LXX das Richtige hat, wenn sie הידע statt הירע liest. Die übrigen Übersetzungen haben sich vergebens um dieses Wort bemüht. Erschwert wurde die Auffindung des Ursprünglichen dadurch, dass ברזל zweimal geschrieben wurde. Nur die Peschittha hat mit der

LXX einen Text gehabt, der es einmal setzte. Für מצפון ונחשת hat die LXX *και περιβόλαιον χαλκοῦν*. Sie hat mithin ו vor dem ersten Worte gelesen; und zwar scheint sie darin eigenmächtig gehandelt zu haben, da sie auch חילך aus 13 hierher gezogen hat. Ihre Übersetzung *περιβόλαιον* weist dagegen, da ihr eine gute Tradition zu Grunde liegt, auf den richtigen Weg. מצפון ist verderbt aus מצפה, das als *περιβόλαιον* gleich צפוי gedeutet wurde. Durch den Einschub von 13 und 14 ist in 15 die Wiederholung des eben erst in 11 genannten Jahwe nötig geworden. לי und תקחני hat die LXX noch nicht gelesen. Statt לארך wird man mit Duhm תארך setzen. Im Anfang von 16 hat man sich völlig der LXX anzuschliessen. Der hebr. Text beruht auf einer Hes. 3 1ff. nachahmenden Konjektur. Mit 16b beginnt deutlich ein neues Stück; denn ihm entspricht in 17 מפני ידך und כי־זעם מלאתני. — Wir erhalten demnach folgenden Text:

10 *'oi-lì 'immí, ki-jlidtín 'iš madón lakól ha'aréṣ!*
lo-našíti kohí, waló-našu-bí: kullahém qilalún.
11 *'amèn, jahwé, 'im-mešarím, 'im-lò hipgáɛti bâk*
baɛèt raɛá ubɛèt ṣará laṭób la'ojéb!
12 *hajadòɛ barzél, maṣuppè nahóšet?* 15 *'attà jadáɛt!*
zokréni upoqdéni whinnaqém merodapái, 'al-ta'rèk 'appák!
dáɛ šà'etí ɛalèk herpá 16 *minno'aṣé dabarék.*
kallèm, wihí dabarák li-lśaśón ulśimḥát lababí!

10 Weh mir, meine Mutter, dass du mich gebarst, den Mann des Streites für alle Welt!
Nicht lieh ich mein Vermögen aus, noch lieh man mir: alle verfluchen mich.
11 So sei's, Jahwe, wenn's gerecht ist, wenn ich nicht bei dir eintrat
Zur Unheilszeit, zur Zeit der Not zum Guten für den Feind!
12 Erkennt man mit Kupfer überzogenes Eisen? 15 Du erkennst es!
Gedenke mein und sieh nach mir und räche dich an meinen Verfolgern, verzögere nicht deinen Zorn!
Wisse, dass ich deinetwegen Schmach trage 16 von den Verächtern deiner Worte.
Vertilge sie, dass dein Wort mir zur Wonne und zur Freude meines Herzens sei!

Es sind Verse mit 6, resp. 3 + 3 Hebungen. Auch dieses Lied klingt an den Stil der Klagelieder an. Die ersten beiden Verse sprechen die Verzweiflung des Profeten aus über die Behandlung, die ihm zuteil wird. Der zweite Teil (drei

Langzeilen) beteuert die Unschuld des Leidenden, der dritte endlich wendet sich an Jahwe mit der Bitte um Hilfe: der Herr soll gegen die Feinde einschreiten. Bezeichnend ist hier wieder die Betonung der Unschuld.

Die Zeit des Unheils und der Drangsal gehört der Vergangenheit an. Doch der Profet hat immer noch Aufträge von Jahwe, die man nicht beachtet. Ja, man feindet den Boten Gottes an. Das Lied entstammt mithin der nachdeuteronomischen Wirksamkeit, als Jeremia sich als den Goldscheider Jahwes erkannte. — Eine bittere Stimmung spricht aus den Worten. Der Profet bezeichnet sich als den Mann des Haders für alle Welt; ironisch fügt er hinzu, er sei dabei kein Gläubiger oder Schuldner. Unserm Wesen ist diese Art der Ironie mitten in so verzweifelter Stimmung fremd. Trotzig fordert Jeremia zuerst, es möge ihm nach dem geschehen, was er verdient habe. Zugleich ist er sich bewusst, den Fluch der Welt nicht verschuldet zu haben: er ist für den Feind eingetreten. Vielleicht hat ihm die innere Stimme in solchen Stunden oft zugerufen: ›bete nicht für dies Volk!‹ Jetzt kann er sich Jahwe gegenüber darauf berufen, dass er es trotzdem nicht hat lassen können. Wohl hat er stets die Unheilsworte verkündigen müssen, im Herzen aber rang und kämpfte es für die Leute, denen er ein düsteres Zukunftsbild vorführen musste: wer aber sah es ihm an! Der Mensch wird sich dort der innigen Gemeinschaft mit Gott gewiss, wo er unter bitteren Schmerzen sich von seinen Mitmenschen verkannt sieht; da erlebt er den Herzenskündiger. — Bisher ist der Profet für die Feinde eingetreten; jetzt erhebt er gegen sie seine Stimme. So klingt es uns auch am Schluss der Klagepsalmen entgegen: Rache den Feinden! Jahwe vertilge sie! Bei Jeremia mischt sich ein religiöses Motiv in diese Bitte ungestillten Hasses. Nicht Ruhe vor den Widersachern, Freude, Wonne am Gotteswort will er haben. Sie machen ihm sein Verbundensein mit Gott zur Qual, und doch fühlt er es, dass es dem Leben Lust verleihen soll. Es ist von dieser Stimmung aus nur noch ein kleiner Schritt zu der Erkenntnis, dass die Religion, das Leben in und mit Gott dazu da ist, dem Dasein voller Qual und Leid Wert zu verleihen. Wertvoll für uns

aber ist es, zu sehen, wie nicht Grübelei, sondern Ringen und Mühen, der voll empfundene Lebensernst religiöse Erkenntnisse vorbereitet und auslöst.

5) 15 16b—21. In 16 ist אלהי־ nachträglich, wie die LXX zeigt, eingeschoben. In 17 wird man sich der Lesart der LXX מלאתי anschliessen. In 19 ist, wie öfters, לכן sekundär. Die LXX hat in 20 u. 21 נאם־יהוה ולהצילך nicht gelesen. Die Wendung נאם־יהוה scheint sehr oft im Jeremiabuche, vielleicht in der abgeblassten Bedeutung: so meint Jahwe«, zur Einfügung kommentatorischer Zusätze und Erläuterungen verwandt zu sein. In einigen Handschriften der LXX fehlt להושיעך. Es dient, wie ולהצילך, nur der Umschreibung der Infinitive in 20b. Von unserer Stelle aus ist Kap. 1 kommentiert worden. — Es ergiebt sich folgender Wortlaut:

16 *ki-niqrà šəmák ɛalài, jahwé,* 17 *lo-jašábti bəsód*
məšahqím wa'eɛlóz.
mippənè jadák badád jašabtí, ki-zaɛám maletí.
18 *lammà hajá kə'ebì neṣáh umakkatí 'anušá,*
me'aná herapé?
hajó tihje-lí kəmò 'akzáb, maim-ló-ne'mənú!
19 *ko-'amàr jahwé: ‚'im-tašúb wa'šibék, ləpanài taɛmód,*
wə'ìm toṣí jaqár mizzolél, kəpì tihjé.
jašúbu hemmà 'elék, wə'attá lo-tašúb 'eléhm!
20 *untattìk laɛàm hazzé ləhomát nəhošét bəṣurá,*
wənílhamu 'elék, wəlo-júkəlu-lák; ki-'ittàk 'aní,
ləhošiɛák ulhaṣṣilák 21 *mijjàd raɛím, mikkáp ɛariṣím.'*

16 Weil dein Name über mir genannt ist, Jahwe, 17 sass ich und jubelte nicht im Kreise der Scherzenden.
Ob deiner Hand sass ich einsam, weil ich Grimmes voll war.
18 Warum ward mein Schmerz ewig und meine Wunde schlimm, dass sie sich nicht heilen lässt?
Ach, du wardst mir einem Trugbach gleich, wie unbeständige Wasser!
19 So sprach Jahwe: ‚Wenn du dich herkehrst, sollst du wieder vor mir stehen,
Und wenn du Edles ohne Gemeines vorbringst, wie mein Mund sollst du sein.
Zukehren sollen sich jene dir, doch du kehre dich nicht ihnen zu!

[20] Und ich mache dich für dieses Volk zur unerklimmbaren
Mauer aus Erz,
Und streiten sie wider dich, so sollen sie dich nicht übermögen, denn mit dir bin ich,
Dir zu helfen und dich zu retten [21] aus der Hand der Frevler,
aus der Faust der Tyrannen.«

Das Gedicht zerfällt deutlich in zwei Teile. Im ersten haben wir zweimal einen Doppelvierer mit folgendem Sechser, im zweiten Verse mit 6, resp. 3 + 3 Hebungen. Die Anrufung Jahwes hat die Form, dass der Profet das Bewusstsein seiner innigen Beziehung zu Gott ausspricht. An diese Schilderung schliesst sich eine Bitte um Auskunft an, warum sein Verhältnis zu Jahwe so schlimme Folgen für ihn habe. So stellt die Antwort Jahwes wieder einen selbständigen Teil dar. Auch der Stil dieses Stücks scheint den Gerichtsverhandlungen entnommen zu sein.

Stolz klingt aus der Frage des Profeten an Jahwe heraus: er blickt auf eine lange Zeit zurück, da er seines Gottes wegen hat einsam sitzen müssen; ihm scheint es eine Ewigkeit zu sein. Die Visionen erschüttern die Gesundheit, der seelische Schmerz, den die Gesichte von der Zukunft verursachen, stellt sich oft als körperlicher dar. Dazu kommt der Ausschluss von dem Leben seines Volkes. Nun aber ist die Einsamkeit, die Qual unerträglich geworden; denn ihr Ende ist nicht abzusehen. Das Fragen geht unwillkürlich in Vorwurf über: Jahwe will nicht helfen, obwohl er scheinbar so nah ist; über Jeremia ist sein Name genannt, die Zorngedanken, die er gegen die Welt hegt, erfüllen die Brust des Profeten. Es klingt, als wollte Jeremia Jahwe aufgeben, weil er ihn einsam gemacht hat; gleichzeitig aber fühlt man es heraus, dieser Mann kann nicht ohne Gott leben: er wird Jahwe wählen, wenn er sich zwischen ihm und dem Verkehr mit seinen Landsleuten entscheiden muss. Er hat es erfahren, dass es, obschon mit mancher Bitterkeit verknüpft, doch ein seliges Bewusstsein ist, einsam mit Jahwe zu sitzen.

Duhm vermutet sehr ansprechend, dass die Gegner des Profeten, die ihm das Klagelied erpresst haben, Jojakim und seine Gesinnungsgenossen sind. Wir werden damit in die Zeit versetzt, da Jeremia sich von dem Zorn des Königs nach

der Vorlesung seiner Weissagungen durch Baruch verbergen musste. So etwa muss die Stimmung des plötzlich zur Unthätigkeit verurteilten, ausgeschlossenen Mannes gewesen sein. Aber Jahwe, von dem er nicht lassen kann, ob er ihm auch wie ein Trugbach erscheint, wird sein Trost. Nur ein Zurückkehren zu Jahwe gilt es, dann kommt wieder eine Zeit der Wirksamkeit, da er sein Profet ist. Einsamkeit aber ist Profetenlos; denn das Ziel profetischen Wirkens ist die Herwendung der Herzen zu Gott. Um dieses Ziel entbrennt der Kampf. Jahwes Profet aber ist für diesen Kampf gerüstet, ihm zur Seite kämpft Jahwe selbst.

Es ist etwas Tragisches um dieses Lied. Der jugendliche Völkerprofet war zum Goldscheider in seinem Volke geworden. Aber wie man ihm wohl hatte vorwerfen können, dass er mit seinen Drohungen unrecht habe — es waren die kurzen glücklichen Tage Josias gekommen — so war auch das Mühen des Goldscheiders umsonst gewesen. Jetzt kam für ihn das Alter, und er musste wieder zu seinem Jünglingsberufe zurückkehren. Aber das erste Auftreten misslang; er musste fliehen. War Jahwe ihm nicht wirklich einem Trugbach gleich sein Leben lang gewesen? War nicht alles, was er in seinem Namen zu wirken unternommen, misslungen? Jeremia ist unter dem äusseren Missgeschick seiner Wirksamkeit gereift: wie der Jüngling lässt er sich auch jetzt noch zu neuem Kampfe ausrüsten, dazu hält er an dem Ziele fest, das er sich als Mann gesteckt hat, Herwendung des Volkes zu Jahwe. Aber das äussere Geschick Jeremias hat etwas Tragisches an sich: die Tragik rührt daher, dass er, obwohl er empfand, was Religion ist, dennoch nicht die Mittel fand, seinen Empfindungen einen allgemeinverständlichen Ausdruck zu geben. Der herkömmliche Profetenberuf war dazu nicht geeignet. Und wieder verdankt er ihm und den Kämpfen, die er mit sich brachte, das Erleben der Religion.

b) 17_{11-18}. In 15 ist הנה als hinweisende Glosse zu streichen. Duhm will den ganzen Vers als »nach Jes. 5_{19} zugesetzt« ausmerzen. Ich glaube, dass höchstens יבוא נא eine spätere Erklärung zu den vorhergehenden Worten ist, die vielleicht in Anlehnung an jene Stelle ge-

geben ist. In 18 dürfte שברם auf einer Dittographie beruhen. — Es ergiebt sich etwa folgender Text:

14 *rəpa'éni, jahwé — wə'érapə'á,*
hošiȝéni wə'íwwašəȝá! ki-təhíllati-'attá!
15 *hemmá 'omərìm 'elái: 'ajjé dbar-jahwé?*
16 *wa'ni lo-'aṣtí meraȝà 'aḥrék*
wəjom-'anùš lo-hít'awwetí — 'attà jadáȝt!
hajà moṣá śəpatái nokàh panék.
17 *'al-tíhje-lî limḫittá, maḫsí bjom-raȝá!*
18 *jebóšu rodəpái, wal-'ebóša 'aní, jeḥáttu hemmá, wal-'eḥátta 'aní!*
habì ȝaléhm jom-raȝá umišné šibbarón!

14 Heile mich, Jahwe — und ich bin geheilt,
Hilf mir und mir ist geholfen; denn mein Preis bist du!
15 Jene sprechen zu mir: »Wo ist Jahwes Wort?«
16 Und ich drängte doch nicht Unheils wegen hinter dir her
Und wünschte den bösen Tag nicht herbei — du weisst es!
Es war, was von meinen Lippen kam, vor deinem Antlitz.
17 Werde mir nicht zum Zusammenbruch, du meine Zuflucht in Notzeit!
18 Zu schanden werden mögen meine Verfolger, nicht aber ich, zusammenbrechen jene, nicht aber ich!
Bringe über sie den Tag der Not und zwiefache Zerschmetterung!

Das Lied zerfällt in drei Teile. Die ersten beiden bestehen aus einem Vierer und zwei Fünfern, der dritte aus zwei Fünfern, zwischen denen ein Doppelvierer steht. Auch hier erinnert manches an die Klageliedform. Bereits in die Anrufung Jahwes mischt sich die Bitte um Hilfe, nur kurz wird der Grund der Bitte angegeben. Der zweite Teil bringt eine ausführliche Rechtfertigung des Bittenden. Zum Schluss folgt noch einmal in dringender Form die Aufforderung an Jahwe zum Einschreiten gegen die Feinde. V. 18, wie Duhm es thut, auszuscheiden, geht nicht an. Ein Widerspruch gegen 16 liegt nicht vor. Dort wird das Verhalten des Profeten in der Vergangenheit geschildert; jetzt aber, wo man ihn anfeindet, ist der Wunsch, dass das Unheil komme, das er bisher nicht herbeigewünscht hat, wohl verständlich.

Die Stimmung, die hier Jeremia erfüllt, ist für den antiken Menschen bezeichnend. Es quält ihn der Spott seiner Umgebung. Er hat Unheil nach Jahwes Auftrag angedroht. Ihm selbst ist diese Sendung ein schrecklicher Gedanke. In seinem Herzen wünscht er seinem Volke Rettung. Und gerade dieses Missverhältnis zwischen der Pflicht seines Berufes und dem Wunsche seines Herzens muss er noch quälender empfinden; denn seine Umgebung, die von den heimlichen Regungen in seiner Brust nichts weiss, macht sich über das Nichteintreffen der Weissagungen lustig, das ihn doch eigentlich hätte froher stimmen können. Sie mehrt die Qual, sie zwingt ihn, Jahwe gegen die Spötter, die nicht bloss des Profeten Ehre angreifen, aufzurufen. Unser Lied versetzt uns in dieselbe Zeit, wie 15_{10-16}. Der Volksprofet wird wieder zum Völkerprofeten.

7) 18_{18-23}. Statt על־ירמיהו wird in 18 עלי zu lesen sein. Der Name ist, wie überall, der Deutlichkeit halber erst später eingesetzt. Mit Duhm wird נקשבה statt ואל־נקשיבה zu schreiben sein. In 20 ist, wie Giesebrecht erkannt hat, כי־כרו שוחה לנפשי eine Variante aus 22, ihr Auftreten deutet gleichzeitig an, dass 22 ursprünglich näher an 20 gestanden hat. Während in 20 geschildert ist, wie der Profet sich verhalten hat, entsprechend 19a, erwartet man nach 19b die Darstellung des Verhaltens der Gegner. Dafür bringen 21 und 22a eine Bitte um ihre Bestrafung, ihr Verhalten erzählt erst 22b. Nun findet sich 22b vollständig in der LXX, im hebr. Texte teilweise als Variante in 20. Dazu enthalten 21 und 22a den Kommentatoren des Jeremiabuchs geläufige Redensarten. Endlich scheint dieser Kommentar an falscher Stelle in den Text eingefügt zu sein, er erläutert 23. So wird man denn 21 und 22a für unecht halten müssen. In 23 erweckt למות den Eindruck einer erläuternden Glosse. — Es ergiebt sich so folgender Text:

18 */wajjomәru:/*
lәkú wnaḫšәbá ɛaláu maḫšabót, [lәku] wәnakkéu
ballašón, nәnaqqšá lkol-dәbaráu!
ki-lò tobád torá mikkohén wәɛeṣá meḫakám wә-
dabár minnabí.'
19 *haqšíba, jahwè, 'elái ušmàɛ lәqól jәribái!*
20 *haišullám taḫat-ṭòb râɛ? zәkòr ɛomdí lәpanék,*
lәdabbèr ɛalèhm ṭobá, lәhašíb ḫamatàk mehém!
22 *karù šuḫá lәlokdéni upaḫím ṭamәnú lәraglái.*

23 *wə'attà, jahwè, jadáɛt* *'et-kól ɛaṣatàm ɛalái.*
'âl-təkappér ɛal-ɛawonám *wəḥaṭṭatám millpaněk 'al-temáḥ!*
wəjihjú mukšalím ləpaněk, *bəɛèt 'appák ɛaśe-bám!*

18 [Da sprachen sie:]
»Wohlan, schmieden wir Pläne gegen ihn, schlagen wir ihn mit der Zunge, legen all seinen Worten Fallen!
Denn nicht geht dem Priester Weisung aus, noch Rat dem Weisen, noch Wort dem Profeten.«
19 Merke, Jahwe, auf mich und höre auf die Stimme meiner Gegner!
20 Soll für Gutes Böses gezahlt werden? Denke, wie ich vor dir gestanden,
Um Gutes für sie zu reden, um von ihnen deinen Zorn zu wenden!
22 Sie haben eine Grube, mich zu fangen, gegraben und Schlingen für meine Füsse verborgen.
23 Du aber, Jahwe, kennst alle ihre Pläne wider mich.
Sühne nicht ihre Verschuldung, und ihre Sünde lösch nicht vor dir aus!
Nein, mögen sie vor dir als Gefällte gelten, zur Zeit deines Zornes handle gegen sie

Das Stück beginnt mit zwei Doppelvierern. Dann folgen Verse mit 3 + 3 Hebungen. ויאמרו steht ausserhalb des Metrums, ist vielleicht erst nachträglich vom Redaktor eingesetzt. Der Anfang enthält eine Schilderung der Anfeindung, die Jeremia zu erleiden hat. Die Reden der Gegner werden wörtlich angeführt. Im zweiten Teil stellt der Profet sein Verhalten dem der Feinde gegenüber. Im Schluss bittet er um Strafe für sie. So, wie Jeremia hier, spricht der Kläger vor Gericht. Der Stil unseres Stücks ist also den Gerichtsverhandlungen entlehnt.

Unser Lied gehört mit 15₁₀—₁₆ und 17₁₄—₁₈ zusammen. Diesen Liedern ist der Schluss gemeinsam, dass der Profet endlich die Geduld, die er bisher den Gegnern entgegengebracht

---

1) Das Rätsel, das תמחי aufgiebt — Duhm sagt noch, es sei »eine, bei dem nachexilischen Autor nicht besonders auffallende aramäische Form« (S. 159) — löst sich einfach so, dass תמח ויהיו statt תמחי והיו zu lesen ist. Es liegt ein schlichtes Schreibversehen vor!

hat, verliert. Der Anfang zeigt deutlich, dass man mit Verleumdungen gegen ihn vorgeht. Das versetzt uns bereits in die Tage Jojakims [1]). Diese drei Lieder sind ein Zeugnis dafür, dass es Jeremia gelungen ist, eine Scheidung im Volke durchzuführen. Es giebt jetzt eine klar ausgesprochene Gegnerschaft des Profeten, nur dass sie fast alle einflussreichen Elemente des Volkes umfasst. Jeremias Wirksamkeit hat einen mehr negativen Erfolg. Es hat sich ergeben, dass die meisten einer wirklich profetischen Reformation abgeneigt waren. Hier bestätigt es sich, dass Baruchs Darstellung richtig ist, aus der zu erschliessen war, dass der Profet nach der Einführung des Deuteronomiums durch seine Wirksamkeit Klarheit in die Parteiverhältnisse Judas gebracht, die einzelnen zu einer bestimmten Stellungnahme veranlasst hat.

8 20 7—13. In 8 ist אקרא eine Glosse zu אזעק, während כל־היום eine Variante aus 7 ist. Wie die LXX zeigt, ist בלבי in 9 späterer erläuternder Zusatz. עצר בעצמתי giebt die LXX durch φλέγον ἐν τοῖς ὀστοῖς μου wieder. ע scheint doppelt gesetzt und ein ת ausgefallen zu sein, so dass צרבת עצ״ ursprünglich sein wird. Zu dem seltenen Worte ist בערת die Erläuterung. In 10 begegnen wir wieder מגור מסביב. Es ist hier eine in den Text gedrungene Glosse. Nach der LXX ist שלמי und שמרי zu lesen. צלעי giebt sie mit τὴν ἐπίνοιαν αὐτοῦ wieder; vielleicht hat sie עצתו gefunden. Mit Duhm wird man die drei letzten Worte von 10 als eine die Rede der Feinde auf eine kurze Formel bringende Glosse zu streichen haben. Vor בשר in 11 dürfte, da das vorhergehende Wort mit י schliesst, ein י ausgefallen sein. 12 ist aus 11 20 eingesetzt. In 13 ist את־יהוה für אתו eingetreten. So hat die LXX noch gelesen. — Das Stück mag gelautet haben:

7 *pittitáni, jahwé, wa'eppát, hazaqtáni wattukál.*
hajíti lišhóq kol-hajjóm, kulló loɛeg-lí.
8 *ki-middé 'adabbèr, 'ezɛáq: hamàs wašód!*
ki-hajà dəbár-jahwe lí ləherpá ulqelés.
9 *wə'amárti: lo-'ézkərennú, lo-'adabbér ɛod bišmó,*
wəhajà ke'éš, ṣorébet ɛaṣmotái, wənil'éti kalkél, welò 'ukál.

1) Dass der Profet jetzt geradezu in einer Stimmung war, in der er Jahwe um Ausführung seiner Unheilsdrohungen drängte, zeigt die Vision des Mandelstabes (Kap. 1), die man daher sehr wohl in diese Zeit verlegen könnte.

10 *ki-šamáɛti dibbàt rabbím: haggéd-nággidennú!*
kol-'enóš šəlomó šimrú ɛaṣató: 'ulái jəputté, wənúkəla ló.'

11 *wəjahwè 'ittí kəgibbòr ɛaríṣ:*
ɛal-kén rodəpái jikkašəlú wəló jukəlú.
wəbóšu mə'ód, ki-ló hiškilú — kəlimmàt ɛolám. ló tiššakáḥ.

13 *širú ləjahwé, haləlù 'otó!*
ki-hiṣṣìl 'et-népeš 'ebjón mijjád mareɛím.

7 Du verlocktest mich, Jahwe, und ich liess mich verlocken, du ergriffst mich und siegtest.
Ich ward zum Gelächter den ganzen Tag, ein jeder spottet mein.
8 Denn so oft ich rede, muss ich schrei'n: Gewaltthat und Bedrückung!
Ja, es ward Jahwes Wort mir zur Schmach und zum Spott.
9 Und sprach ich: Nicht will ich sein gedenken, noch wieder in seinem Namen reden,
So war es wie Feuer, das meine Gebeine verbrannte, und ich ward müde, es zu ertragen, und nicht siegte ich.
10 Ja, ich höre die Nachrede vieler: »Geben wir ihn doch nur an!
Alle, die ihm Freunde sind, beobachtet sein Vorhaben; vielleicht handelt er thöricht, und wir siegen über ihn.«

11 Aber Jahwe ist mit mir wie ein gewaltiger Held:
Darum müssen meine Verfolger straucheln und können nicht siegen.
Und werden arg zu schanden, da sie unweise gehandelt — eine ewige Schmach, die man nie vergisst.

13 Singt Jahwe, preist ihn!
Denn er rettet das Leben des Armen aus der Hand der Übelthäter.

Charakteristisch und gewiss beabsichtigt ist die Wiederkehr von יכל in verschiedenen Formen. Das Lied erinnert an den Stil der Klagelieder. Zuerst steht statt der Anrufung Jahwes die Schilderung, wie er von dem Profeten fast gegen seinen Willen Besitz ergriffen hat; Jahwe hat über ihn gesiegt, es giebt vor ihm, wenn sein Dienst auch noch so schwer und lästig ist,

kein Entrinnen: »nicht siegte ich« (5 Fünfer, die ein Doppelvierer schliesst). Beinah wie Klage klingt die ganze Schilderung. Doch die Klage ist noch nicht erschöpft. Jeremia erlebt Anfeindungen, auch die Gegner rufen zuversichtlich, dass sie über den Profeten siegen werden (Ein Fünfer und ein Doppelvierer). Da wird ihm das, was vorhin ihm wie Pein und Qual erschienen ist, dass Jahwe ihn ganz eingenommen, über ihn gesiegt hat, froher Trost. Statt der Bitte um Hilfe folgt die Aussprache der erhebenden Gewissheit, dass Jahwe mit ihm ist, dass niemand über ihn zu siegen vermag (ein Vierer, Fünfer und ein Doppelvierer). Nun braucht der Dichter keine Zusage der Hilfe mehr; seine Gewissheit klingt in einem Lobgesange auf den Gott aus, der sich des Armen annimmt. Aus dem Klageliede wird ein Loblied (ein Vierer und Fünfer).

Die Betrachtung des Stiles hat den eigenartigen Wechsel der Stimmung, den unser Lied aufweist, bereits angedeutet. Es sind starke Ausdrücke, die Jeremia braucht, um im Anfange sein Verhältnis zu Jahwe zu schildern. Zugleich sieht man in die inneren Kämpfe hinein, die ihm dieses Verhältnis eingetragen hat. Er versucht, die seelischen Erregungen, die der ekstatische Zustand mit sich brachte, und die stets wuchsen, wenn er sich ihnen zu entziehen suchte, zu beschreiben. Daraus erkennt man, wie wichtig es ist, sie bei der Zeichnung profetischer Persönlichkeiten mit in Rechnung zu ziehen. — Die Situation ist für den Profeten misslicher geworden. Er leidet nicht bloss mehr unter dem Hohn und Spott seiner Mitbürger, man hofft, jetzt ihn bewältigen zu können. Gewiss weiss man die leitenden Kreise ebenfalls gegen ihn eingenommen. Deshalb möchte ich das Lied nach 18 18 ff. und auch in den Anfang der Regierung Jojakims verlegen.

Unser Lied ist ein gewaltiges Zeugnis von der Bedeutung der Religion für Jeremia. Sein eigenartiges Verhältnis zu Jahwe hat ihm viel Schmerzen und grosse Anfechtungen eingetragen. Aber in der Zeit bitterster Not weiss er, welche Macht ihm der Glaube an den gewaltigen Gott verleiht. Da wird das, was er in unmutsvoller Stunde wie eine Verlockung, wie eine Vergewaltigung durch eine unwiderstehliche, überirdische Macht, der nichts gewachsen ist, die ihn angreift, ohne dass er sich

gegen sie zu wehren vermag, angesehen hat, ihm zur Siegesgewissheit.

9) 20 11—18. Duhm hat gemeint, dass Jer. sich begnügte, die Gedanken aufs Papier zu werfen, die Form aber nicht ausführen mochte. Doch glaube ich annehmen zu müssen, dass die mangelhafte Form durch die Überlieferung verschuldet ist. 15 hat grossen Anstoss erregt. Man hat gesehen, dass 16 nicht auf den unglücklichen Boten bezogen werden kann: Daher war man genötigt, 16 sich auf 14 zurückbeziehen zu lassen und האיש ההוא zu streichen. Damit aber schiebt man die Schwierigkeiten nur zurück. Wer käme ohne weiteres darauf, nun bei 16 sofort wieder an 14 zurückzudenken! Meiner Meinung nach liegt die Schwierigkeit in 15. Es ist doch sehr unwahrscheinlich, dass in einer Priesterfamilie eines kleinen Landstädtchens gelegentlich einer Geburt der Verkehr zwischen dem Frauengemach und dem Vater durch einen Boten stattfand. Es ist fraglich, ob man sich dort Eunuchen zu halten imstande war. Ist eine Benachrichtigung des Vaters nötig gewesen, so wird man eine Sklavin aus dem Frauengemache abgesandt haben. Daher wird האיש auf einer Textverderbnis beruhen. Vielmehr wird hier ein mit יום synonymer Ausdruck gestanden haben, wie Sonnenschein, Tageslicht. Hiob 3 4 wird נהרה neben יום genannt. Dass von dem Sonnenschein, dem Tageslichte בשר ausgesagt wird, ist nichts Seltsames, Hiob 3 3 heisst es von der Nacht אמר הרה גבר. Möglicherweise hat אש in der Bedeutung »Sonnenglanz« (vergl. Joel 1 19. 20—Hesek. 28 11. 16) statt איש dagestanden oder es ist אור השמש zu האיש אשר verderbt. Ich setze vorläufig diesen Ausdruck ein. In 16 hat die LXX vor ולא נחם ἐν θυμῷ, vielleicht באפו gelesen, עת fehlt in ihr. In 17 ist nach ihr ברחם zu lesen. Ferner ist wohl אמי mit diesem Worte zu verbinden; der gegenwärtige Text weist eine kaum ursprüngliche Häufung von Suffixen der ersten Person auf. אמי wäre dann ausgelassen und an falscher Stelle nachgetragen. In 17 b ist רחם als Femin. behandelt; sonst ist es stets Mascul. Daher scheint es hier, besonders da es eben erst vorkam, nachträglich eingesetzt zu sein. Subjekt zu הרת wäre dann, ebenso wie zu ותהי, אמי. Auch in 18 ist מרחם nicht ursprünglich. — Es ergiebt sich etwa folgender Wortlaut:

14 *'arùr hajjóm, julládti bô, [jom 'ašer] jəladátni 'immí,*
'al-jəhì barúk!
15 *'arúr 'or-haššémeš, biššár 'et-'abí: „jullad-lák ben-*
zakár', samméḥ ṣimməḥáu.
16 *wəhajà ha'ór hahú keɛarím 'ašer-hapàk jahwé bə'appó*
wlo-niḥám,
wəšamóɛ zəɛaqá babboqér utruɛá ṣohráim,

17 *'aṡer-ló motətáni bəréḥem ʿimmí, wattəhí-li qibrí wahràt ʒolám!*
18 *lammá-zze-jaṣáti lir'òt ʒamál [wəjagon] wajjíklu bəbóšet jamái?*

14 Verflucht der Tag, da ich geboren, an dem meine Mutter mich gebar, er sei nicht gesegnet!
15 Verflucht der Sonnenschein, der meinem Vater frohe Kunde gab: »Geboren ist dir ein männliches Kind«, ihn hoch erfreute!
16 Es sei dieser Schein, gleich dem der Städte, die Jahwe im Zorn und erbarmungslos umkehrte,
Und man höre Geschrei am Morgen und Kriegslärm am Mittag,
17 Weil er mich nicht im Schosse meiner Mutter getötet, dass sie mir mein Grab und ewig schwanger ward!
18 Warum nur ging ich hervor, Qual zu schaun, und dass in Schande meine Tage vergehn?

Es sind Doppelvierer, die einmal von einem Fünfer [1]) unterbrochen und wirkungsvoll durch einen Vers mit 4 + 3 Hebungen abgeschlossen werden. Das Stück ist in demselben Stile abgefasst, wie Hiob 3. Zuerst kommt die Verwünschung des Geburtstages und der Geburt überhaupt, schliesslich in Form einer Frage die Erklärung für diese erregte Stimmung (vergl. Hiob 3_{20}). Unser Lied hat der Augenblick geboren, das merkt man an der prägnanten Kürze. Hiob 3 ist mehr eine schriftstellerische Leistung.

Eine wilderregte Stimmung spricht aus den Versen. Jeremia hat den Stil der Klagelieder, der Verhandlungen vor dem Richter in eigenartiger Weise in die Profetie herübergenommen, um sein Verhältnis zu Jahwe, sein Ringen und Kämpfen, die Leiden, die sein Herz erschütterten, zu schildern. Hier hat er die kultische Sitte, das kultische Recht, einen Fluch auszusprechen, sich angeeignet, um seiner verzweifelten Erregung Ausdruck zu geben. Die Situation lässt sich nicht mehr erkennen. Möglicherweise hat der Redaktor

1) Vielleicht ist dieser Fünfer aus ähnlichen Schilderungen hierhergesetzt. Die Schilderung würde noch grossartiger wirken.

recht, wenn er das Lied hierhergestellt hat. Die Vergewaltigung durch Paschchur, die einsamen Stunden im Staatsgefängnis, wo jeder Augenblick ihm den Tod bringen konnte, das sind Gelegenheiten, die ihm solche masslosen Worte ins Herz geben konnten. Sie aber zeigen, wie sehr man die leidenschaftlich erregbare Natur des Profeten verkennt, wenn man in ihm einen »sanften Menschen« erblickt, »der sich über Spott und Schande bis zum Sterben unglücklich fühlt« (Duhm S. 168). Man wird dieser Natur erst dann voll gerecht, wenn man bedenkt, dass sie sich für das, was sie bewegte, ergriff, fortriss, aufwühlte, oft mühsam Ausdrucksformen erst zu schaffen hatte, dass oftmals die hergebrachte Art, solche seelischen Vorgänge zu schildern, durchbrochen werden musste, dass, da in vielen Fällen die Kraft, das Hergebrachte zu durchbrechen, nicht ausgereicht haben wird, die uns vorliegenden Schilderungen nicht immer ganz den jeweiligen Empfindungen und Stimmungen entsprechen mögen. Die Persönlichkeit Jeremias gewinnt durch diese Beobachtung; denn ihm ging nicht bloss eine neue Welt religiösen Lebens auf, er hat alle Mittel, die ihm die bisherige Erfahrung darbot, zu gebrauchen und nach Kräften zu überbieten versucht, um dieser neuen Welt gedanklichen Ausdruck zu geben.

14. Rückblick auf die Denkwürdigkeiten Jeremias.

Ein Vergleich zwischen den Denkwürdigkeiten Jeremias und Baruchs zeigt, dass sie in den Hauptpunkten übereinstimmen und sich auf das glücklichste ergänzen. Man gewinnt ein klares Bild von der Entwicklung des Profeten und von seiner Zeit. Die stürmischen Zeiten um 625 haben den jugendlichen Jeremia erregt, eine Vision hat ihn zum öffentlichen Auftreten bewogen. Allein man erwartete nur Frohes von dem Sturm, der ganz Vorderasien erschütterte, der Profet stand mit seinen bangen Zukunftserwartungen allein. Man wusste sich in den leitenden Kreisen wohl bereits an dem Vorabend der Reform (620). Man erwartete sehnsüchtig die Stunde, wo man Assur gegenüber die seit Josias Schilderhebung eingenommene freundliche Stellung aufgeben und die eigenen Wege offen einschlagen konnte.

Für Jeremia hatte dieser Gegensatz zur Volksstimmung Spott und Hohn zur Folge, und doch wünschte er, der mit Schrecken den Mitteilungen Jahwes von der bevorstehenden Weltkatastrophe lauschte, seinem Volke von Grund seines Herzens aus nur Gutes. Unter den inneren Kämpfen, die ihn bald gegen Jahwe, der auch Juda nicht verschonen wollte, aufbrachten, bald durch den Hass und Hohn des Volkes, besonders seiner eigenen Landsleute heraufbeschworen wurden, reifte der Völkerprofet.

Als dann die Reform durchgeführt, das Deuteronomium zum Reichsgesetz erhoben worden war, fiel dem gereiften Manne eine neue Aufgabe zu. Er hatte sich sein Auge für die Schäden des Volkslebens geschärft, er sah, dass man auf dem Wege, den man von oben her einzuschlagen im Begriff war, nicht zum Guten kommen könne. Der Bund mit Jahwe sollte nicht bloss Vorteile bringen, er legte dem ganzen Volke sittliche Verpflichtungen auf. Hier galt es kräftig einzugreifen, den einzelnen auf das Böse aufmerksam zu machen, um so die Geister zu scheiden, diejenigen, die den alten Weg von nun an unter göttlicher Garantie fortzusetzen entschlossen waren, von denen zu sondern, die die sittlichen Gebote in Haus und Staat durchzuführen sich vornahmen. Der Völkerprofet wurde zum Goldscheider Jahwes. Aber auch hier war sein Erfolg verschwindend gering. Immer mehr ging der frühere Spott und Hohn in offene Feindschaft über. Und als endlich unter Jojakim die hierarchisch-national gesinnte Priesterschaft den Tempel besetzte, da hatte der Goldscheider seine Arbeit gethan, er konnte trauernd nur auf Misserfolge zurückblicken. Wieder kam für ihn die Zeit erschütternder Anfechtungen, wo er Jahwe bitter anklagte, ihn in dieses Amt, in diese Qual und Mühsal hineingerissen zu haben. Aber er hatte sich aus all diesen Kämpfen den Trost erstritten, er hatte es erlebt, dass Gott sein eigen sei, dass er im Herrn eine Macht habe, der niemand gewachsen sei.

Während der Goldscheider nur an der eigenen Heimat arbeitete, änderten sich auf der grossen Weltbühne die Dinge gewaltig: Assur fiel, und neue Mächte rangen um die Weltherrschaft. Juda gehörte mit zu dem Schauplatze, wo ihr Kampf

ausgefochten wurde. Da war es an der Zeit, dass Jahwes Getreuer sich aufraffte. Was er in der Jugend gefürchtet hatte, jetzt schien es Wirklichkeit zu werden. Jetzt musste ihm das alte Amt des Völkerprofeten wieder zufallen. Er liess, nachdem er persönlich immer wieder auf den Ernst der Lage, aber stets vergeblich, aufmerksam gemacht hatte, seine Völkerweissagungen vorlesen. Auf die Zeit seines Goldscheidertums fiel gleichzeitig neues Licht. Sie war der kurze Aufschub des Gottesgerichtes gewesen, die Frist, die Jahwe seinem Volke zur Umkehr, zur Besinnung gelassen hatte. Es hatte diese Frist nicht beachtet; jetzt zog Jahwe die Wolken von allen Seiten gegen sein Volk zusammen, um es zu zerschmettern.

Die Denkwürdigkeiten Jeremias reichen bis zu der Zeit des Aufenthaltes in Ägypten. Sie zeigen, wie Jeremia in der ersten Zeit Zedekias, ähnlich wie einst als Goldscheider, jetzt als Winzer Jahwes zu wirken versucht hat, um den Rest Judas zu halten. Aber auch diese Absicht misslang, man hörte nicht auf Jahwes Worte. Dann thun wir einen Einblick in das Hoffnungsleben des Greises, er kann sein Volk nicht verloren geben. Und als endlich ihm auch diese Hoffnung geraubt, als Gedalja ermordet, die Kolonie verstört worden und man nach Ägypten geflohen war, da richtete der Profet seine Blicke auf die Exulanten in Babylon. So erweisen die Denkwürdigkeiten Jeremias auch in ihren letzten Stücken die Arbeit Baruchs als ihre zuverlässige Fortsetzung und Ergänzung. Das so gewonnene Bild wird noch reicher, da wir ausserdem zahlreiche Reden Jeremias besitzen, seine Völkerweissagungen und die Sprüche an sein Volk.

III. Jeremia als Völkerprofet.

A. Profetische Sprüche aus der Zeit der Scythengefahr.

1) 2 14—17; 18 36 37.

Obwohl 2 10ff. nicht zu den Völkerweissagungen gehört, so hat doch die Textbetrachtung hier einzusetzen. Mit 10 beginnt ein neues Stück, da 9 einen Abschluss darbietet. כי ist Einsatz des Redaktors. Dasselbe ist auch von 10b zu sagen. Dadurch ist der Versuch gemacht, einen Zurückweis auf das Vorhergehende einzuflechten. In Wirklichkeit bringt 11 das, was man bei den Kittäern und in Kedar beobachten soll. Die LXX hat hier אלהים mit Recht als אלהיהם gelesen. והמה לא אלהים und בלא יועיל sind ebenfalls Zusätze, die das Vergehen steigern sollen. In Wirklichkeit sind sie wieder eine ungeschickte Vorausnahme dessen, was im folgenden Verse gebracht wird. Diese Vorausnahme war aber nötig, da 12 eingeschoben war. Die Anrufung der Himmel ist hier um so weniger angebracht, als gerade die Verehrung ihrer Lichtkörper verworfen wird. 12 ist der entsetzte Ausruf eines späteren Lesers. נאם־יהוה kennzeichnet wieder den Einschub. Die LXX hat in 13 noch nicht die Dittographie von בארות. נשברים stellt sich als eine den Schlussrelativsatz von 13 umschreibende Glosse dar. — In 14 beginnt ein ganz neues Stück. Es wird eine Frage aufgeworfen, die mit dem Vorhergehenden nichts zu thun hat. Nur der Gedanke, dass Israel all die Leiden, die hier beschrieben werden durch seine Stellungnahme zu Jahwe sich zugezogen hat, erinnert an das Vorhergehende. Dieser Gedanke wird auch den Redaktor bewogen haben, 14ff. hier einzusetzen. Die Fortsetzung in 13 erhalten wir erst in 19, wo wieder der Begriff רעה und עזב את־יהוה auftritt. Hier wird man der Lesung der LXX folgen. נאם־יהוה ist auch hier, wie schon oft zu beobachten war, Zusatz. Der Text des so gewonnenen Stücks hat etwa gelautet:

10 *εibrù 'ijjé kittijjîm ur'ú, wəqedàr šilḥú wəhitbónnu mə'ód:*
11 *hahemìr gôi 'elohéhm? wəεammì hemír kəbodó!*
13 *ki-štàim raεót εasà εammí: 'otí εazəbú, məqór maim ḥajjím,*
lahṣòb lahèm borót, 'ašér lo-jakílu hammáim.
19 *təjassrék məšubaték wəraεaték tokiḥék, udεì ur'í, ki-ráε wamar-lák*
εozbék 'et-jahwé 'elohάik, wəló paḥdatì εaláik.

10 Setzt über zu den Gestaden der Kittäer und schaut, und nach Kedar sendet und achtet wohl:
11 Vertauscht ein Volk seine Götter? Und mein Volk hat seinen Herrlichen vertauscht!
13 Ja, zwiefache Bosheit that mein Volk: mich verlassen sie, den Quell lebendigen Wassers,
Um sich Brunnen auszuhauen, die das Wasser nicht halten.
19 Belehren wird dich dein Abfall, und deine Bosheit dich überführen, dass du erkennst und schaust, dass böse und bitter für dich ist,
Wenn du Jahwe, deinen Gott, verlässt und keine Furcht vor mir bei dir ist.

Es sind drei Strophen, jede besteht aus einem Doppelvierer und einem Doppeldreier.

Das eingeschobene Stück ist eine Rede, die auf das Verhältnis zu anderen Völkern Rücksicht nimmt, also eine Völkerweissagung. Wie Duhm bemerkt hat, gehört עריו נצתו, das aus dem Bilde fällt, an den Schluss von 14. Der Schluss von 17 stellt eine Dittographie des Anfangs von 18 dar. 17, das an 19 anklingt, lässt zugleich den Grund des Einschubs dieses Stückes in das vorige erkennen: der Redaktor komponierte grosse Reden aus einzelnen profetischen Aussprüchen nach Stichwortdisposition. Mit 17 ist ein Abschluss erreicht.

Dasselbe Verfahren bestimmte den Redaktor auch, die Fortsetzung von 18, den er durch ועתה mit 17 verband, erst in 36 zu bringen. In 33 nämlich beginnt ein neues Stück, das von den »Wegen Israels« handelt. Diesem gab er in 36 eine Fortsetzung, in der auch von den »Wegen des Volkes« geredet wird. So gewann er den Zusammenhang: »Mit dem fremden Kult ist die fremde Politik eng verbunden.« — Wir erhalten folgende zwei Stücke:

I. 14 *haɛébed jišra'él 'im-jəlìd-bait hú? maddúɛ hajalabáz, ɛaráu nişşətú?*

15 *ɛaláu jiš'agú kəpirím, natənù qolám*
wajjašítu 'arşó ləšammá, mibbəlì jošéb.

16 *gâm bəne-nóp jəɛarùk qodqód.* 17 *halo-zót jaɛše-lák ɛozbák 'et-jahwé?*

14 Ist Israel ein Knecht oder hausgeborener Sklave? Warum ward es zum Raube, wurden seine Städte verbrannt?
15 Wider es brüllten Jungleun, liessen ihre Stimme erschallen
Und machten sein Land zur Wüste, bewohnerlos.

16 Auch die Söhne von Nof [und Tachpanches] werden dir den Scheitel abscheren. 17 Schafft dir dies nicht, dass du Jahwe verliessest.

II. 18 *ma-llàk ləděrek miṣráim, lištót me-šiḥór?*
19 *umá-llak ləděrek 'aššúr, lištót me-nahár?*
36 *ma-ttazélli mə'ód ləšannót dərakáik! gam-mimmiṣ-ráim teboší, ka'šer-bóšt me'aššúr.*
37 *gâm me'et-zé teṣə'í, wejadáik ʿal-rošék;*
ki-ma'às jahwé bəmibṭaḥáik, welo-taṣlíḥi lahém.

18 Was hast du nach Ägypten zu gehen, zu trinken das Wasser des Schichor!
19 Und was hast du nach Assur zu gehen, zu trinken das Wasser des Stromes!
36 Wie sehr gering achtest du es, zu ändern deine Wege! Auch durch Ägypten wirst du zu schanden werden, wie du zu schanden wurdest durch Assur.
37 Auch von dort wirst du herauskommen, mit den Händen am Kopfe;
Denn verworfen hat Jahwe, auf die du vertraust, und nicht wird's mit ihnen dir glücken.

Es sind Verse mit je 5 Hebungen, die mit Doppelvierern abwechseln.

Das erste Stück setzt voraus, dass Israel durch feindliche Einfälle gelitten hat. Dabei hat es sein Augenmerk auf Ägypten gerichtet. Meiner Meinung nach gehört dieses Wort in die Zeit der ersten Wirksamkeit Jeremias. Der Scytheneinfall hat das Land geschädigt. Assur scheint diesen Übergriffen im Westlande machtlos gegenüberzustehen. Die Lage drängt Juda natürlich nach Ägypten zu blicken. Gegen diese Wendung der Politik tritt Jeremia auf. Er erwartet von ägyptischer Hilfe nichts als eine nachfolgende Knechtung Judas. Zugleich bezieht er all das Missgeschick auf das Verhältnis des Volkes zu Jahwe.

Die zweite Weissagung weist auf das Schwanken der jüdischen Politik hin. Bald wandte man sich nach Assur, bald nach Ägypten. Hier liegen dieselben Verhältnisse wie beim vorigen Stücke vor. Zunächst hat man sich an den Lehnsherrn nach Ninive gewandt; aber ohne Erfolg. Dort war man gewiss zu sehr bereits mit sich selbst beschäftigt, als dass man

noch an einen Hilfezug nach dem Westen denken konnte. Nun soll Ägypten eingreifen. Der Profet erwartet aber auch von diesem Hilfegesuche nichts als Schädigung. Ihm steht es fest, dass Jahwe diese Einmischung Judas in die Weltpolitik nicht mag. Hätte man ihn gefragt, wie man sich denn gegenüber dem Scytheneinfall zu benehmen habe, so hätte er wohl geantwortet, als Jahwes Züchtigung dulden, was er sendet, und gleichzeitig an eine innere Besserung und Umkehr denken (2 17). Von solcher Betrachtung aus lässt sich aber keine Politik treiben. Wir sehen, wie auch die Profeten nicht unvoreingenommen, sondern von ihrem eigenen, oft sehr parteiischen Standpunkte aus die Dinge betrachtet haben (vgl. dazu Duhms Wunsch: »Wie ganz anders würden wir Jeremias Zeit kennen, die so äusserst wichtig ist, wenn er selber ihre Geschichte geschrieben hätte!« S. 176). — Die beiden Sprüche sind im Stil profetischer Drohrede geschrieben.

2) 4 5—9.

Der Redaktor hat die Verbindung mit dem Vorhergehenden hergestellt, indem er dem Ausspruch eine Einleitung, ähnlich der in 2 2 gab. Das zweite ואמרו ist nur eine versehentliche Wiederholung des ersten. Die Einleitung, die das Stück zu einem Worte Jahwes machte, hat 6 b verändert. Es wird, 7 entsprechend, רעה באה zu schreiben sein. Die LXX liest noch richtig ארץ »die Welt«. Die Beziehung von ארץ auf Juda hat den Einschub des Schlusses von 7 bewirkt. 9 ist, da 8 einen dem Anfang entsprechenden Abschluss bringt, der erläuternde Kommentar zu dem ganzen Stück. — Es ergiebt sich so folgender Text:

5 *tiqeù šopár ba'aréṣ, qir'ù mal'ú:*
he'aspú wənabó 'el-ɛaré hammibṣár. 6 *śə'u-nés ṣijjoná,*
haɛizú 'al-taɛmədú!
ki-raɛà ba'á miṣṣapón wešéber gadól.
7 *ɛalà 'arjé missubbəkó, jaṣa-mímmaqomó,*
umašhìt gojìm nasáɛ, lašum 'éreṣ ləšammá.
8 *ɛal-zòt ḥigrù śaqqím, sipdú whelilú;*
ki-lò jašùb mimménnu harón 'ap-jahwé.

5 Stosst im Lande ins Horn, ruft laut es hinaus:
Sammelt euch und lasst uns in die festen Städte ziehn, 6 pflanzt
Feldzeichen nach Zion hin, flüchtet, bleibt nicht stehn!
Denn Unheil kommt von Norden und gewaltiger Sturz.

7 Aufsteigt aus seinem Dickicht der Leu, dringt aus seinem Schlupf,
Ja, der Völkerverderber bricht auf, zu verwüsten die Welt.
8 Darum gürtet in Säcke euch, klagt und heult;
Denn nicht wird sich von uns wenden die Zornglut Jahwes.

Es sind Fünfer, zwischen denen ein Doppelvierer steht.

Das Lied stammt aus der Zeit des drohenden Scytheneinfalls. Es ist im Stil der Wächterlieder geschrieben. Der Wächter ruft sonst von der Warte (Thr. 4 17), wenn die Feinde nahen, die Bewohner zum Kampfe auf; dabei beschreibt er das nahende Heer und macht wohl zum Schlusse den eignen Leuten Mut. Hier ist die Aufforderung zur Flucht und zur Wehklage in demselben Stile gegeben, wie die Aufforderung zum Auszug zur Schlacht. Wir können uns die Wirkung dieses Liedes, gerade durch seine Form, die für eine uralte Melodie geschaffen sein mag, nicht stark genug vorstellen.

3) 4 10.

Das folgende Stück umfasst nur 10. Es gehört eigentlich zu den Denkwürdigkeiten Jeremias: es stellt ein Wort des Profeten an Jahwe dar. Die Lesart der LXX נפשם wird man bevorzugen. Das Stück lautet:

10 *wa'omàr: ‚ahà jahwé!*
'akèn haššè hiššét laʒàm hazzè [wəliruša̦lem] lemór:
‚šalòm jihjè lakém!' wənágəʒa ḥéreb ʒad-napšám.'

10 Da sprach ich: »Ach, Jahwe!
Fürwahr, gründlich getäuscht hast du dieses Volk [und Jerusalem] mit dem Worte:
‚Heil wird euch zu teil!' Doch rührt das Schwert bis an ihr Leben.«

Es sind zwei Verse mit je 3 + 3 Hebungen, denen ein Dreier voraufgeht.

Die Zeit dieses Spruches ist schwer zu bestimmen. Ich setze ihn in die Zeit des Scytheneinfalls. Wie ich schon öfters hingewiesen habe, war Assur bereits damals sehr mit sich selbst beschäftigt. Der Eindruck, dass es mit der alten Weltmacht zu Ende gehe, drängte sich unwillkürlich auf. Da sah man denn in der Unruhe, die plötzlich über die Völkerwelt kam, Heil und Glück. Sie wird Assur stürzen, dieser eine Gedanke beherrschte die Gemüter und liess selbst jede eigene augenblickliche Schädigung vergessen. Jeremia sah sehr wohl,

dass daraus nur eine Beteiligung an der Weltpolitik, eine Hineinziehung Judas in die Händel der Welt sich ergeben musste. Vielleicht ist hierzu auch 14 11—16 zu vergleichen. Gleichzeitig erkennt man aus dem Ton, den Jeremia gegen Jahwe anschlägt, seine auch sonst zu beobachtende Leidenschaftlichkeit. Wir sehen wieder, welche inneren Kämpfe ihm sein Beruf eingebracht hat.

4) 4 11—12.

Auch 11 hat wie 5 vom Redaktor eine Einleitung erhalten, um ihn mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Mit Giesebrecht wird man רדף statt דרך schreiben. In 12 ist מאלה Dittographie von מלא, die die LXX noch nicht besitzt. — So ergeben sich 3 Verse mit je 5 Hebungen:

11 *ruḥ-ṣàḥ šəpáim bammidbár   rodép bat-ɛammí.*
lo-lizròt wəló ləhabár   12 *ruḥ-malé jabo-lí:*
ɛattá ɡam-'aní 'addabbér   mišpaṭìm 'ittám.

11 Der Glutwind der Kahlhöhen in der Wüste scheucht mein Volk.
Nicht zum Worfeln und nicht zum Reinigen 12 kommt mir der Vollwind daher:
Nun rede ich selbst ihnen den Richterspruch.

Das Stück ist ein Jahwespruch aus der Zeit des drohenden Scytheneinfalls. Jeremia sieht in ihm den Anbruch des Endes, nicht bloss ein Strafgericht.

5) 4 13—14.

Der Redaktor, der auch sonst, wo es nur ging, betont hat, dass die Sprüche an Jerusalem gerichtet seien, hat in 14 eine Ermahnung an die Stadt zur Besserung eingestellt. 13 umfasst 2 Verse zu je 5 Hebungen:

13 *hinné kaɛnanìm jaɛlé,   wəkassupá markəbotáu;*
qallú minnšarìm susáu.   'oi-lánu! šuddadnú!

13 Sieh, wie Wolken kommt es herauf und wie Sturmwind seine Wagen;
Schneller als Adler sind seine Rosse. Weh uns! Wir sind verwüstet!

Auch dieser Spruch rührt aus der Zeit des drohenden Scytheneinfalls her.

6) 4 15—18.

In 15 gehört כי dem Redaktor an. Der Anfang von 16 ist verstümmelt, wie Duhm nachgewiesen hat. Ich nehme seine Korrektur an. Statt גוים muss ein anderer Ausdruck gestanden haben, der אפרים ־ד ent-

spricht Ich schlage נאריות vor (vgl. I Chr. 12 15). Hinter הנה ist das in der LXX noch erhaltene באי einzusetzen und mit ihr בירושלם zu schreiben. Statt נצרים ist mit Duhm נמרים zu schreiben. Die Veränderungen, die der Text erlitten hat, rühren wohl daher, dass früh 17a verderbte und 16 dann dem neuen Texte angepasst wurde. Vielleicht hat 17a כשדים שמרו gestanden. Dann aber ist עליהם zu schreiben. עיר kommt vereinzelt als Masc. vor. 17b u. 18 enthalten wieder Erläuterungen in Gestalt von erbaulichen Betrachtungen über die Ursache des Unglücks.

15 *qol-maggìd middán umašmìɛ 'âun! mekàr 'epráim*
16 hizhirú ge'ajót:
hinnè ba'ú, hašmiɛú birušalém: nəmerìm ba'ím me'éreṣ
hammerḥáq
wəjittnú ɛal-ɛaré jəhudà qolám. 17 kəšedím šamərú ɛaléhm
missabíb.

Horch! ein Rufer aus Dan und ein Unheilskündiger! Von
Efraims Berg 16 warnt man die Thalleute:
Sieh, sie kommen, kündet's in Jerusalem: Panther kommen
aus dem Lande der Ferne
Und lassen wider Judas Städte ihre Stimme erschallen. 17 Wie
Dämonen belauern sie sie ringsum.

Es sind 3 Doppelvierer. Von einem so beschaffenen Texte aus, wo alles unsicher ist, lassen sich keine sicheren Schlüsse ziehen. Das Lied muss ebenfalls der Zeit der drohenden Scytheneinfälle entstammen. Es ist anscheinend im Stil der Wächterlieder verfasst.

7) 4 19—21.

Für das zweite לבי ist aus 19b נפשי einzusetzen. לבי ist der Rest einer erklärenden Glosse, die in der LXX noch erhalten ist: *σπαράσσεται ἡ καρδία μου.*

19 *meɛài, meɛái, 'aḥilá! qiròt libbí!*
homá-lli napší, lô 'aḥríš! ki-qol-šopár šamaɛtí, təruɛát
milḥamá,
20 *šebèr ɛal-šéber niqrá, šuddədá kol-ha'áreṣ,*
pit'óm šuddədú 'oholái, regáɛ jəriɛotái.
21 *ɛad-matái 'er'e-nnés, 'ešməɛá qol-šopár!*

19 Mein Eingeweide, mein Eingeweide, es brennt mir! o meines
Herzens Wände!
Es tobt mir meine Seele, nicht finde ich Ruh! Denn Hornklang höre ich, Kriegsgeschrei,

[20] Sturz reiht sich an Sturz, wüst ist das ganze Land.
Urplötzlich sind wüst meine Zelte, im Nu mein Zeltbehang.
[21] Wie lang soll ich Feldzeichen schaun, hören den Hornklang!

Es sind Verse mit 5. resp. 4 Hebungen.

Das Stück ist für den persönlich mitempfindenden Jeremia bezeichnend. Er ist mehr als ein »Parteigänger« Assurs und Babels, mögen auch die früheren Profeten diesen Namen in gewisser Weise verdienen. Er hat in das Profetentum das leidenschaftliche Miterleben gebracht, wie es bei keinem Profeten zuvor so stark hervortritt. Die Stärke dieses Empfindens zeigt sich darin, dass es ihm gelungen ist, seinen Seelenregungen gedanklichen Ausdruck zu erringen. Die Unheilsweissagungen, die er in Jahwes Namen ausspricht, sind ihm in einsamen Stunden geworden, sie haben ihn im tiefsten Herzen erschüttert. Die Gesichte, die er schaute, haben ihm auch Schmerzen bereitet. So ist es ihm nicht bloss eine Seelenqual, immerfort Feldzeichen schauen und Hornklang hören zu müssen.

8) 4 22—28.

Der Kommentator hat wieder in 22 seine Betrachtung angeschlossen. Mit Duhm wird man in 23 והנה statt ובהו lesen. In 25 fehlt hinter ראיתי ein Wort, wie es in 23 und 24 steht. Ich vermute הנוה, das wegen der Ähnlichkeit mit והנה ausgefallen ist. מפני יהוה מפני חרון אפו ist Zusatz, der in der LXX in seiner ursprünglichen längeren Form (ἠφανίσθησαν) erhalten ist. 27 und 28 sind ein Kommentar zu dem Vorhergehenden, die vorige Schilderung wird populär zu umschreiben versucht. Das übliche כי כה אמר יהוה führt ihn ein: »so etwa meint Jahwe«. — Es ergiebt sich folgender Wortlaut:

[23] *ra'íti 'et-ha'áreṣ, wəhínne-tohú, upanó 'el-haššamáim wen 'orám.*
[24] *ra'íti heharím, wəhinné roɛaším, wəkol-hággəbaɛót hitqalqəlú.*
[25] *ra'íti hannawé, wəhinné 'en 'adám, wəkol-ɛóp haššamáim nadədú.*
[26] *ra'íti hakkarmél, wəhinnè midbár, wəkól heɛarím nittəṣú.*

[23] Ich schaue die Erde und, sieh, Chaos, blicke gen Himmel: es schwand sein Licht.
[24] Ich schaue die Berge und, sieh, sie schwanken, und alle Hügel bewegen sich.

25 Ich schaue die Aue und, sieh, sie ist menschenleer, und alle Vögel des Himmels sind entfloh'n.
26 Ich schaue das Fruchtland und, sieh, es ist Steppe, und alle Städte sind zerstört.

Es sind Verse mit 4 + 3 Hebungen. Dies Stück ist ein Beweis dafür, dass Jeremia in der durch den Niedergang Assurs und den Ansturm der Scythen geschaffenen Unruhe der Völkerwelt Ende kommen sah. Es ist eine schauerliche Vision, die ihm geworden: das Chaos, das in der Urzeit geherrscht, schaut er zurückgekehrt: »die Erde trauert und der Himmel ist schwarz«, wie es sein Kommentator auf eine geläufige Formel zu bringen versucht hat. Der Spruch ist im Stil der Schilderung profetischer Visionen abgefasst.

9) 4 29—30.

Statt העיר ist in 29 nach der LXX הארץ zu lesen. Ebenso wird man im folgenden ihr zu folgen haben. Das Auge des Schreibers ist von באו über הבאו sofort auf בעבים abgeirrt. In der LXX fehlt שדוד; es wird eine die Situation erläuternde Glosse sein. עדי dürfte Dittographie von תעדי sein und בפוך erläuternder Zusatz, der das gewaltige Bild nur entstellt. Dem Profeten hat natürlich eine Angabe des Toilettenmittelchens ferngelegen. — Der Text lautete etwa so:

29 *miqqòl paráš wəróme-qešét borahát kol-ha'áreṣ;*
ba'ú bahorím, hubbə'ú beɛabím ubakkepìm ɛalú.
kol-heɛarím ɛazubót, wen-jošéb bahen 'íš; 30 *wə'attí ma-ttaɛší?*
ki-tílbəši-šaní, ki-taɛdì-zaháb, ki-tíqrəɛi-ɛenáik—
laššáu titjappí: ma'asu-bák 1) *ɛogəbím, napšék jəbaqqšú!*

29 Vorm Lärm der Reiter und Bogenschützen flieht das ganze Land;
Sie eilen in die Höhlen, verkriechen sich im Dickicht und auf die Felsen steigen sie.
Alle Städte sind verlassen, kein Mensch wohnt in ihnen;
30 und du, was willst du thun?
Wenn du dich kleidest mit Purpur, mit Gold dich schmückst, aufreissest deine Augen —
Umsonst machst du dich schön: es verschmäh'n dich die Buhler, dein Leben suchen sie!

Es sind Verse mit je 6 Hebungen.

1) Vgl. Sievers, S. 237 Anm.

Das Stück setzt voraus, dass das ganze Land sich vor dem drohenden oder bereits geschehenen Einfall auf die Flucht begeben hat. Nur Jerusalem — das scheint mir der Sinn der Worte zu sein — denkt an Unterhandlungen mit den Feinden, trägt ihnen die Freundschaft an. Aber nicht Liebe, das Leben verlangen die Leute, in denen man Buhlen erblickt. Vielleicht deutet dieser Spruch an, dass man zeitweise in Jerusalem den Scythen gegenüber die Politik des Anschlusses zu verfolgen beabsichtigt hat. Nachdem man vergeblich sich nach Assur, das zu schwach sich zum Eingreifen fühlte, und nach Ägypten, das den Augenblick genügender Schwächung der Weltmacht im Osten noch nicht gekommen wähnte, mit der Bitte um Hilfe gewandt hatte, wird man diesen Weg als den noch einzig möglichen vor einer regelrechten Unterwerfung einzuschlagen sich vorgenommen haben. Jeremia stand diesem Plane, der wohl gleichzeitig den Abfall von Assur mit einschloss, abweisend gegenüber. Er sah als sein Ende nur die Vernichtung, völlige Unterwerfung und Knechtung. Bewundernswert ist das von ihm gebrauchte Bild der sich für die Unterhandlungen rüstenden Stadt Jerusalem. Es liegt der Stil profetischer Drohrede vor.

10) 4:31.

כי rührt wieder vom Redaktor her. Dass hier ein neues Stück beginnt, ersieht man aus dem Wechsel der Rede. Vorher war Jerusalem angeredet, jetzt wird von ihr in der dritten Person gesprochen. Dort beschrieb der Profet seine Beobachtung, hier erzählt er ein Gesicht. Mit der LXX ist חלה und צוחה zu lesen.

31 *qôl kəḫalá šamaεtí, ṣəwaḫá kəmabkirá;*
qôl bat-ṣijjón titjappéḫ, təparèś kappéh:
'ôi-na lí, ki εajəpá napší ləhorəgím!

31 Geschrei wie von einer Kreissenden höre ich, Gekreisch wie von einer Erstgebärenden;
Horch! Die Tochter Zion keucht, breitet ihre Hände aus:
Weh mir doch, dass meine Seele Mördern erliegt!

Drei Fünfer.

Das Gesicht entstammt wohl derselben Zeit wie das vorige. Hier haben wir den Stil profetischer Schilderung einer Vision.

11) 5 15—17.

Der Redaktor hat, wie ich schon angedeutet habe, in Kap. 4 ff. profetische Sprüche, die nach seiner Meinung besonders gegen und an Jerusalem gerichtet sind, zu einer grossen Profetenrede zusammengestellt. Einem Scythenspruch begegnen wir erst wieder 5 15 ff. Mit 15 beginnt ein neues Stück. Das zeigt der völlig neue Gedanke. Der Redaktor hat die Verbindung mit dem Vorhergehenden durch Einschub von בית ישראל נאם־יהוה herzustellen versucht. Die LXX lässt גוי איתן fort. Ob mit Recht, ist fraglich. Sie könnte von dem einen גוי auf das andere abgeirrt sein. Auch bestreite ich, dass notwendig dieses Wort von einem herrührt, der unser Stück auf die Babylonier deutete. Die Scythen kamen von Ländern jenseits des alten Kulturkreises her, ihre unverstehbare, ungefüg klingende Sprache, ihre Wildheit — Momente, die uns auf den Begriff Naturvolk bringen würden — weisen den antiken Menschen, der damit dasselbe wie wir ausdrücken will, auf die Urzeit hin: es ist ein Volk noch aus der Vorzeit. Dass die Leute Menschenfresser waren, diese Andeutung geht wohl nicht auf Jeremia zurück, sondern auf einen Späteren, der die Gefahr besonders schrecklich ausmalen wollte, von ihm rührt gewiss auch 17 b her. — So erhalten wir folgenden Text:

15 *hinnì mebí ʿalekém gôi mimmerḥáq,*
goi-'etàn hû, gôi meʿolám, [goi] lo-tedáʿ ləšonó, wəlo-tišmáʿ ma-jdabbér.
16 *'ašpatò kəqéber patúḥ, kullám gibborím.*
17 *wə'akál qəṣirák wəlaḥmák, ṣonák ubqarák,*
jokàl gapnák wəzeták ut'enaták.

15 Sieh, ich bringe über euch ein Volk aus der Ferne,
Ein uraltes Volk ist es, ein Volk aus der Vorzeit, du kennst nicht seine Sprache und hörst nicht, was es spricht.
16 Sein Köcher ist wie ein geöffnetes Grab, sie alle sind Helden.
17 Und es verzehrt deinen Schnitt und dein Brot, deine Schafe und Rinder,
Verzehrt deinen Weinstock und Ölbaum und Feigenbaum.

Es sind Verse mit je 5, resp. 4 Hebungen.

Die Weissagung erinnert lebhaft in ihrer Beschreibung der Scythen an den Eindruck, den die Assyrer gelegentlich in einer Schilderung wiedergeben (vgl. Keilinschriftl. Bibliothek II. S. 173). Es begreift sich, wie man auf diese Scharen, mit denen auch Juda nach dem Tode Asurbanipals im Jahre 625 in fühlbare Berührung gekommen sein wird, die uralte Tradition von den

Schrecken der Endzeit, die von Norden her hereinbrechen sollten, anwenden konnte. Das Stück ist im Stil der profetischen Drohrede abgefasst.

12) 6 1—5.

Unser Stück reicht bis 5. Dass mit 6 ein neues beginnt, sieht man einerseits aus dem neuen Anfange, der, wie sich zeigen wird, vom Redaktor zur Überleitung vorgesetzt ist, anderseits weisen 4 und 5 darauf hin. Es darf nicht stören, dass Tekoa südlich von Jerusalem liegt. Während zuerst die Leute, die aus dem nördlichen Teile Judas stammen und sich in der Hauptstadt aufhalten, zur Flucht aufgefordert werden, wendet sich der Profet dann an die, die aus dem Süden hereingekommen sind. Allerdings wird Bethakerem wohl nicht ursprünglich sein; denn das Lärmhornblasen und Signalaufrichten geschieht nicht, das eine hier, das andere dort, sondern es sind die gleichzeitigen Warnungszeichen, worauf hin man sich in Höhlen, Dickichte stürzt und unzugängliche Klippen erklimmt (4 29). Die LXX liest in 2 רמתך statt דמיתי. Ihrem ἀφαιρεθήσεται entspricht wohl ein תמנע (vgl. Hiob 38 15). הנוה giebt sie mit γίνεται wieder. Der Text war also schon früh verderbt. Vielleicht liest man הנוה נעם. Dass in 3 עליה Zusatz ist, sieht man aus dem folgenden סביב. Ebenso dürfte in 4 קומו nach 5 eingefügt sein. Statt צללי־ערב hat die LXX gelesen צלליים, das wieder aus einfachem צללים durch Dittographie entstanden und im hebr. Texte verschlimmbessert worden ist. Statt ארמנותיה hat die LXX τὰ θεμέλια αὐτῆς, also אדניה. — So erhält man folgenden Text:

[1]*haɛ́zu bəné binjamín miqqeréb jərušalém!*
ubitqóɛ tiqɛ́u šopár, śəʼú maśʼét!
ki-raɛá nišqəpá miṣṣapón wəšéber gadól.

[2]*hanəwé noɛám rəmaték, bat-ṣijjón?* [3]*ʼelèh jabóʼu roɛím waɛdaréhm,*
taqəɛú ʼoholìm sabíb, raɛu-ʼíš ʼet-jadó.

[4]„*qaddəšú ɛaléh milḥamá, wənaɛlé baṣṣohráim!*"
„*ʼoi lánu! ki-paná hajjóm, ki-jinnaṭú ṣəlalím!*"

[5]„*qumú wənaɛlé ballailá wənašḥíta ʼadanéh!*"

[1]Flüchtet, Benjamins Söhne, hinaus aus Jerusalem!
Und in Tekoa stosst ins Horn, richtet auf ein Signal!
Denn Unheil schaut herein von Norden und gewaltiger Sturz.

[2]Ist eine liebliche Au deine Höhe, Tochter Zion? [3]Zu ihr kommen Hirten mit ihren Herden,
Schlagen ihre Zelte ringsum auf, weiden, ein jeder sein Stück.

4 »Weiht wider sie den Krieg, und lasst uns am Mittag hinaufziehen!«
»Weh uns! Dass der Tag sich neigt, dass sich die Schatten dehnen!««
5 »Auf! lasst uns hinaufziehn bei Nacht und ihre Grundfesten zerstören!«

Es sind Fünfer, die ein Doppelvierer unterbricht.

Hier ist wieder vom Profeten der Stil der Wächterlieder verwandt, um zur Flucht vor dem nahenden Feinde aufzufordern. Besonders wirksam wird diese Verwendung dadurch, dass den Schluss ein wirkliches Kampflied bildet, das Kampflied aber, das die Feinde singen. Man hat daher vor 4 ein ausserhalb des Metrums stehendes »sie sprechen« sich hinzuzudenken. Dieses Lied der Feinde ist als Chorlied gedacht. Der eine Teil fordert zum Marsch mitten in der Mittagsglut auf — übrigens waren Überfälle zu dieser Tageszeit häufig — der andere wendet, in scherzhafter Weise klagend, ein, dass der Mittag schon vorübergegangen sei. Da setzt der erste Chor wieder ein, den Einwurf beantwortend: »nun denn auf zum nächtlichen Überfall!« — Das Stück dürfen wir den Scythenliedern zuschreiben. Bezeichnend für das Volk ist die Plötzlichkeit des Überfalls. Als Situation müssen wir uns eine Gelegenheit denken, die die Landleute aus der Umgegend von Nord und Süd nach Jerusalem geführt hat. Man ist guter Dinge beisammen, da erscheint Jeremia, um vor einem plötzlichen Überfall zu warnen, um die Leute so aus der Verkennung der gegenwärtigen Lage aufzurütteln.

13) 6_{22-26}.

Mit 22 beginnt, wie der neue Anfang zeigt, ein neues Stück. Der Redaktor hat durch Einfügung von כה אמר יהוה die Verbindung mit dem Vorhergehenden hergestellt: nicht Jahwe, sondern der Profet spricht. In 23 ist das Suffix nachträglich verändert. Es gab eine Zeit, wo man ein verdeutlichendes אכזרי הוא einsetzte, in der man also die Beziehung auf den Singular גוי und עם festhielt. Damals hat man noch יחזיק und, wie die LXX zeigt, ירחם und קולו gelesen. Der Anlass zu dieser Textänderung kam daher, dass man ו vor ערוך an ירכב setzte. Der ursprüngliche Singular hat sich ausserdem noch in 24a erhalten. In 25b hat die LXX so abgeteilt: חרב לאיבם גרה סביב: »Feindesschwert haust ringsum«. Ich habe schon früher darauf hingewiesen, dass die Lesung מגור מסביב

nicht ursprünglich ist, sondern entweder nur vom hebr. Texte so vertreten wird oder eine beliebte Glosse darstellt. 27 b ist ein erläuternder Zusatz, der mit seiner Begründung nachhinkt. Zudem liest der hebr. Text עלינו, die LXX ἐφ' ὑμᾶς. — Der Text hat etwa gelautet:

22 *hinnè ɛam-bá meʾéreṣ ṣapón, goi-gadòl jeɛór mijjár-kəte-ʾéreṣ*

23 *qešét wəkidòn jaḫzíq wəló jəraḥém.*
qolò kajjàm jehmé, wəɛal-susìm jirkáb,
wəɛarúk kəʾiš lámmilḥamá ɛaláik, bat-ṣijjón!

24 *šamáɛnu šomɛó, rapù jadén, ṣará heḫziqátnu, ḫil kajjoledá.*

25 *ʾal-teṣəʾú haššadé, ubadderék ʾal-teləkú; ki-ḫéreb lojəbím garà sabíb.*

26 *bat-ɛammí, ḫigri-šáq, wəhitpálləši baʾéper; ʾebel-jaḥíd ɛaši-lák, mispád tamrurím!*

22 Sieh, ein Volk kommt aus dem Lande des Nordens, eine gewaltige Masse regt sich aus den Winkeln der Erde.
23 Bogen und Wurfspiess führt es und kennt kein Erbarmen.
Sein Geschrei braust wie das Meer, und auf Rossen reitet es,
Und gerüstet ist's wie ein Kriegsmann gegen dich, Tochter Zion!
24 Wir hören sein Gerücht, schlaff werden unsere Hände, Angst packt uns, Wehen gleich der Gebärenden.
25 Geht nicht hinaus auf's Feld und auf der Strasse wandert nicht; denn der Feinde Schwert haust ringsum.
26 Mein Volk, gürte den Sack um, wälze dich in der Asche; Trauer um den Eingeborenen hebe an, bitterliche Klage.

Der Spruch besteht aus zwei Teilen; der erste beginnt mit einem Doppelvierer, auf den Fünfer folgen, der zweite besteht aus Doppelvierern. Deutlich zeigt 24, dass das Wort dem Anfang der Scythengefahr entstammt. Es mag noch das Jahr 625 gewesen sein. Asurbanipal war eben gestorben, da wurde es an den Enden der Erde, an der Nordgrenze des asiatischen Kulturbereichs lebendig. Das Gerücht von dem Volke drang bis Juda, was es mitzuteilen hatte, fasst der Spruch des Profeten zusammen. Das Neue, das er zu verkünden hatte, war die Drohung, dass Juda das letzte Ziel dieser Barbaren sein werde. In lebendiger Weise versteht nun Jeremia den Eindruck dieser

Kunde und die Folgen des Einfalles darzustellen. Noch fürchtet man sich, da man die schreckliche Mitteilung hört, da wird schon die Warnung, die Stadt zu verlassen, laut, da tritt der Rufer, der zur Totenklage sonst einlädt, auf: Mord ist geschehen. Der Spruch ist in dem Stil der Wächterlieder abgefasst. Sonst mag man am Schlusse versichert haben, dass man keine Furcht vor dem anfangs geschilderten Feinde habe: er mag nur kommen, er wird besiegt. Hier dagegen wird die Angst und Furcht vor dem Gegner ausgesprochen.

14) $8_{14-15,\ 16-17}$.

In 14 wird wieder אלהינו Zusatz sein, die LXX liest nur *ὁ θεός*. Statt ליהוה hat sie *ἐναντίον αυτοῦ*, statt בעתה noch בהלה. Mit 16 beginnt ein neues Stück, das zeigt der abschliessende Gedanke in 15, während von 16 ab die Rede sich wieder in derselben Weise auf einen Abschluss hin zuspitzt. Die LXX hat in 16 vor נחרת *φωνήν*, also קול gelesen, dem das folgende nicht als Attribut, sondern als gleichwertige Bestimmung gegenübersteht. Sein Ausfall begreift sich leicht, da sofort מקול folgt. Ich zweifle an der Ursprünglichkeit von עיר וישבי בה. In 5_{17} fand sich ein ähnlicher sinnloser Einschub. נאם־יהוה ist, wie die LXX zeigt, sekundär. — Es ergiebt sich folgender Text:

I. 14 *ɛal-má 'anahnú jošəbím?*
he'asəpú wənabó 'el-ɛaré hammibṣár wəníddəma-ššám!
ki-jahwé hadimmánu wajjašqénu me-róš; ki-haṭánu lô.
15 *qawwé ləšalóm — wə'en ṭób, ləɛet-marpé wəhinné behalá!*

14 Wozu sitzen wir still?
Sammelt euch, und lasst uns in die festen Städte ziehn und dort vertilgt werden!
Denn Jahwe vertilgt uns und tränkt uns mit Giftwasser, da wir gegen ihn frevelten.
15 Man hofft auf Heil — doch es giebt kein Glück, auf die Zeit der Heilung und sieh — Untergang!

II. 16 *middán nišmaɛ-qól, nahrát susáu,*
miqqól mişhalót 'abbiráu raɛašá kol-ha'áreṣ.
wəjabó wəjokál 'eréṣ umlo'áh.
17 *ki-hinní məšallèh bakém nəhaším ṣipɛoním,*
'ašer-'én-lahem láhaš, wəníššəku 'etkém.

16 Von Dan hört man Lärm, das Schnauben seiner Rosse,
Vom lauten Wiehern seiner Hengste erbebt das ganze Land.
Und es kommt und verzehrt das Land und seine Fülle.

17 Ja, sieh, ich entsende gegen euch giftige Schlangen,
Gegen die Beschwörung nicht hilft, und sie sollen euch beissen!

Das erste Stück besteht aus Versen mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen, denen ein Dreier vorgesetzt ist, das zweite aus Vierern, die je und je einen Fünfer umschliessen. Das Metrum bestätigt also die Trennung der beiden Stücke. Die beiden Sprüche sind im Stil der Wächterlieder verfasst, den Jeremia auch sonst bei seinen Völkerweissagungen verwandt hat. Das erste Stück wird dem Volke selbst in den Mund gelegt, sie fordern einander zur Flucht auf, wie man sonst sich zum Kampfe Mut zu machen sucht. Das zweite schildert den Anmarsch des Feindes. So hat man wohl auch in den Wächterliedern gesungen, nur dass dann der Schluss die Siegeszuversicht brachte. Dafür hat Jeremia Jahwe das Wort gegeben zur Drohrede: der Feind bringt unbedingtes Verderben. Wir haben es hier also mit einer Stilmischung zu thun. — Der erste Spruch bestätigt die Beobachtung, die andere Stellen bereits machen liessen, dass Jeremia mit seiner pessimistischen Auffassung der Lage allein stand. Als um 625 die Nordgrenzen Assurs beunruhigt wurden, blickte man nur auf den dadurch vorausverkündeten Sturz Nineves. Dass aber das Weltreich die Welt mit ins Verderben hineinziehen könnte, daran dachte niemand, diesen Gedanken vertrat allein Jeremia in den verschiedensten Wendungen.

15) 8_{20-23}.

Mit Duhm wird in 20 אנחנו zu beanstanden sein; es ist gar kein Grund abzusehen, aus dem das »wir« betont werden müsste. In 21 hat die LXX nur ἐσκοτώθην; daher ist השברתי als erklärende Glosse zu beurteilen. Mit 20 beginnt ein neues Stück. Denn 19 bringt den Abschluss von 18, und 20 eröffnet eine neue Gedankenreihe, die in 23 ihren Abschluss erreicht. Gehörte 18ff. zu 20ff., so wäre die Frage in 22b unverständlich. Sie wäre ja durch die Frage in 19b völlig überflüssig. Der Text hatte etwa folgenden Wortlaut:

20 *ɛabàr qaṣír, kala-qáiṣ, wəló nošaɛnú!*
21 *ɛal-šéber bat-ɛammi qadartí, heḥziqátni šammá.*
22 *haṣṣorì 'ên bəgilɛád, 'im-ropè 'en-šám?*
ki-maddùɛ lô ɛalətá 'arukát bat-ɛammí!
23 *mi-jittèn rošì mâim, wəɛení mqor-dimɛá,*
wə'ebkè jomám wəlailá ḥalalé bat-ɛammí!

20 Vorbei ist der Kornschnitt, beendet das Obsten, und wir haben keine Hilfe!
21 Über den Sturz meines Volks traure ich, erfasst mich Entsetzen.
22 Ist denn kein Balsam in Gilead oder kein Arzt daselbst?
Ja, warum ist meinem Volk nicht Heilung erwachsen!
23 O dass doch mein Haupt Wasser und mein Auge ein Thränenquell wäre,
Dass ich beweinte Tag und Nacht die Erschlagenen meines Volkes!

Es sind Fünfer.

Seinem Tone nach verlangte der Spruch eigentlich Aufnahme unter die Konfessionen; denn er ist kaum für den öffentlichen Vortrag bestimmt gewesen. Er setzt einen Scytheneinfall voraus. Wenn man dazu den Verlauf des Galliereinfalls unter Brennus in Rom vergleicht, so fällt sofort die Ähnlichkeit auf. Den Fremdlingen ist es nur daran gelegen, Beute zu machen. Sie ernten Korn und Obst; dann beunruhigen sie das Land, bis es sich loskauft mit den Schätzen, deren Bergung den Einwohnern noch rechtzeitig gelungen ist. Höchstwahrscheinlich haben die Scythen nur einen Streifzug weit bis nach Süden unternommen, wie die Gallier auch nur einmal vor Rom erschienen sind. Das ausgeraubte Land hat sich erst allmählich wieder erholt und natürlich während dieser Zeit kein Interesse für die Barbaren gehabt. Als aber Palästina den Einfall glücklich überwunden hatte, da erschienen auch schon Ägypter und Babylonier; so erklärt es sich, dass die Reform unter Josia 620 vorgenommen werden konnte. Sie setzt voraus, dass man einen erneuten Einfall nicht befürchtete. Der Kampf Josias gegen Necho, in den er wahrscheinlich als assyrischer Vasall zog, beweist ebenfalls, dass der Scythensturm schnell vorübergegangen ist. Schliesslich spricht dafür auch die Thatsache, dass die geschichtlichen Bücher keine Erinnerung an den Einfall aufbewahrt haben. Das schnell vorübergegangene Unglück schien nicht des Andenkens wert zu sein, dass man durch seine Schilderung einen Schatten auf die Regierung des frommen Königs Josia hätte werfen müssen. Der hier beklagte Streifzug muss also in den Jahren von 625

bis 620 stattgefunden haben. In diese Zeit haben wir mithin die »Scythenlieder« Jeremias zu verlegen.

Bezeichnend ist die Frage in unserm Spruche: Warum ist meinem Volk nicht Heilung geworden? Noch spricht der jugendliche, leidenschaftlich empfindende Völkerprofet, noch hat er nicht den Blick für die Schäden des Volkes, die sich drängenden Ereignisse haben ihm noch keine Zeit gelassen, über die Ursachen des plötzlich hereinbrechenden Gerichts umfassende Umschau im Volke zu halten.

16) 9_{9}.

Hinter dem ת von נאות ist der Artikel vor מדבר ausgefallen. Mit Duhm wird man נצו schreiben. Es ergeben sich so 3 Verse mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen:

[9] *ɛal-heharìm 'eššà bəkí* *wəɛal-nə'ót hammidbàr qiná.*
ki-niṣṣú mibbəlí 'iš-ɛobér; *wəló šaməɛú qol-miqné.*
meɛóp haššamáim *wəɛád-bəhemá* *nadədú, haləkú.*

[9] Über die Berge heb ich Weinen [und Klage] an und über die Auen der Trift das Totenlied.
Denn sie sind verheert, dass kein Mensch sie durchzieht; nicht hören sie Herdengebrüll.
Vom Vogel des Himmels bis zum Feldgetier, sind sie entflohen, entwichen.

Das Klagelied gehört mit 4_{23}ff. zusammen. Es beschreibt die profetische Vision im Stil der Totenlieder. Was einst den Ruhm der Berge und Triften ausmachte, das ist dahin: der Wanderer, die Herde, die Vögel, das Wild. So sang man auch des Toten Ruhm an seinem Grabe.

17) 9_{16-21}.

Möglicherweise ist 10 noch ein Ausspruch Jeremias. Doch lässt sich eine Entscheidung nicht treffen. Sicher aber ist seine Fortsetzung, eine Betrachtung über die Ursache der Vernichtung Judas, erst von einem Späteren eingefügt; sie sollte zugleich solche Frage, wie die in 8_{22}, beantworten, nachdem in 9_{1}ff. bereits eine Schilderung der judäischen Verhältnisse in jeremianischen Aussprüchen durch den Redaktor gegeben war. Von ihm rührt auch die Einleitung zu 16 her; sie legt irrtümlicherweise den folgenden Spruch Jahwe in den Mund. Dazu ist im hebr. Texte noch התבוננו eingesetzt, um Aufmerksamkeit für das folgende zu wecken. ותבואנה am Schlusse des Verses ist eine Randkorrektur für ותבואינה. Durch ihre Hereinziehung in den Text ist ותמהרנה in den

folgenden Vers zu stehen gekommen. Die LXX hat dieses Wort irrtümlich als המינה gelesen. Den Anfang von 21 liest sie mit Recht nicht.

16 *qir'ú lamqonnót wətabón*
wel-haḫkamòt šilḫú 17 *utmahrán* *wətiššéna ɛalèn nəhí,*
wəterádna ɛenèn dimɛá *wəɛápɛappen jízzəlu-máim.*
18 *ki-qòl nəhí nišmáɛ miṣṣijjón: ‚'êk šuddadnú,*
bošnù mə'ód; ki-ɛazábnu 'eréṣ, hošləkú miškənotén!'
19 *ki-šəmáɛna naším dəbar-jahwé,* *wətiqqáḫ 'oznəkém dəbar-píu,*
wəlammédna nəhí bnotekém *wə'iššá rəɛutàh qiná:*
20 *‚ɛalà mâut bəḫallonén,* *ba-bə'árмənotén,*
ləhakrìt ɛolàl miḫúṣ, *baḫurím merḫobót.*
21 *wənápəla niblát ha'adám* *ɛal-pəné haššadé*
kəɛamír me'aḫré haqqoṣér, *wə'én mə'aṣṣép.'*

16 Ruft die Klageweiber, dass sie kommen,
Und zu den weisen Frauen sendet, 17 dass sie hereilen und Klage über uns anheben,
Dass unsere Augen von Thränen fliessen und unsere Wimpern Wasser strömen.
18 Denn Klageruf hört man aus Zion: »Wie sind wir vergewaltigt,
Zu Schanden geworden gar sehr; mussten wir doch das Land verlassen, gestürzt sind unsere Wohnungen!«
19 Ja, hört, ihr Weiber, Jahwes Wort, und euer Ohr nehme auf das Wort seines Mundes,
Und lehrt die Klage eure Töchter und eine die andere das Totenlied:
20 »Aufstieg der Tod in unsere Fenster, kam in unsere Paläste,
Zu vernichten das Kind von der Strasse, die Jünglinge auf den Plätzen.
21 Gefallen liegen die Leichen der Menschen auf offenem Feld
Wie Garben hinter dem Schnitter, und niemand liest auf.«

Der erste Teil des Stücks besteht aus Versen mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen, die ein Dreier einleitet, der zweite aus Fünfern. Die in Zion zu hörende Klage, die den letzten Teil eines Sechsers und einen vollen Sechser umfasst, stellt sich, als Ganzes betrachtet, als Doppelvierer dar.

Der Spruch versetzt uns in die gleiche Zeit, wie 8 20 ff. Man

hat das flache »Land verlassen« müssen und beklagt in Jerusalem das Verderben: die Dörfer und offenen Flecken sind zerstört. Da ruft der Profet die Klageweiber auf, sie sollen ein Totenlied anstimmen. Er will den Leuten es auf diese furchtbare Art zum Bewusstsein bringen, dass der feindliche Einfall nicht bloss dem offenen Lande gilt, sondern den Untergang des Volkes herbeiführen wird. Das Ende ist da, das ist Jahwes Beschluss. Er hat den Profeten das Totenlied gelehrt, damit er es weitergeben soll.

18) 10_{19-25}.

In 20 ist אהלי שדד kaum ursprünglich, da sofort in besserem Zusammenhange vom Zelte gesprochen wird: 4_{20} hat hier eingewirkt. בני sieht Duhm mit Recht als ein Interpretament an, »das von der Absicht ausgeht, es rede Israel oder Zion«. 21 ist eine Glosse, die eine Hypothese über die Ursache der eben geschilderten Verhältnisse aufstellt und im Bilde zu bleiben versucht. Sie eben hat die Einsetzung von בני verschuldet. 23—25 haben sich, nachdem einmal 21 eingefügt war, leicht ansetzen können. — Der Text hat etwa gelautet:

19 *'oi-lí ʿal-šibrí, nahlá makkatí! 'ak zè holí, wa'éssa-'ennú!*
20 *kol-metarái nittəqú, wəṣonì 'âin, 'en-noṭé ʿod 'ohlí umeqím jəriʿotái.*
22 *hinnè ba'á qôl šəmuʿá wəráʿaš gadól me'éreṣ ṣapóu, lašúm 'et-ʿaré jəhudá [šəmama] məʿòn tannîm.*

19 Weh mir ob meines Verderbens, schmerzlich ist mein Schlag! [Und ich habe gesagt:] Ja! das ist ein Schmerz, und ich hab' ihn getragen!
20 All meine Zeltstricke sind zerrissen, meine Herde dahin, keiner spannt mehr mein Zelt aus, richtet her meinen Zeltbehang.
22 Sieh, es kommt ein lautes Geräusch und gewaltiges Dröhnen aus dem Lande des Nordens,
Die Städte Judas [zur Wüste,] zur Wohnung der Schakale zu machen [1]).

Ein Fünfer beschliesst 3 Doppelvierer.

---

1) Vergl. zu diesem Ausdruck z. B. aus einer Inschrift Ašurbanipals (Keilinschriftl. Bibliothek II S. 209): »Wildesel, Gazellen und Getier des Feldes, so viele da waren, liess ich darin . . . . lagern«.

Dies Klagelied ist wohl nicht für fremde Ohren zunächst bestimmt gewesen. Es versetzt uns in die Zeit des drohenden Scytheneinfalls. Der Profet ist von einem furchtbaren Gesichte gequält, das er, nachdem er zuvor den es begleitenden körperlichen und seelischen Schmerz zu äussern versucht hat, beschreibt. Die Ausdeutung der Herde (der Jeremiakommentator: die »Kinder Israel. Duhm: »nicht die Söhne, sondern das Volk«) ist verfehlt. Das heisst die Beschreibung einer Vision als Allegorie behandeln. Jeremia hat eine ähnliche Vision, wie 4 19ff., gehabt. Er hörte in einem Zustande höchster Erregung, der sich zugleich als peinigender körperlicher Schmerz darstellte, »Hornklang«, »Kriegsgeschrei«, »Dröhnen« wie das anmarschierender Heere. Dann schaut er eine friedliche Trift, auf der »sein« Zelt, »seine« Zelte stehen, das die Herden, von Hirten geweidet, umkreisen. Plötzlich bricht »es« herein, die Stricke reissen, die Stangen brechen, das Zelt stürzt zusammen, die Herde ist zerstreut, die Hirten entfliehen. Während Jeremia in 4 19ff. nur das Gehörte und Geschaute beschreibt, ohne darzulegen, was nach seiner Meinung es ihm sagen sollte, giebt er hier seine Ansicht darüber kund: dass ihn Jahwe solche Dinge hat hören und schauen lassen, das bedeutet Verwüstung und Zerstörung Judas. Für die Schilderung derartiger Visionen giebt es einen besonders ausgeprägten Stil. Nachdem das visionäre Erlebnis dargestellt ist, schliesst entweder ein Drohwort Jahwes (4 11) oder ein Wehruf (4 13. 31) oder, wie hier, eine »Zielbestimmung« die Darstellung ab. Anderseits kann die Vision direkt das zu Erwartende erleben lassen; dann ist solch ein Abschluss unnötig (4 23ff.). Vergleiche hierzu auch 38 21—22.

19) 14 17—18.

Das Stück ist vom Redaktor mit einer Einleitung versehen, um es mit dem Vorhergehenden zu verbinden. In 17 hat die LXX בתולת nicht gelesen. 18b ist ein Einschub, der auf das vorhergehende Stück Bezug nimmt.

17 *terádna ɛenái dimɛá lailá wəjomám*
wəʼàl-tidména; ki-šéber gadól, nišbərá bat-ɛammí
makka-náhla məʼód.
18 *ʼim jaṣatí haššadé, — whinne-háləle-héreb*
wəʼim báti haɛír, wəhinné tahluʼè raɛáb.

17 Es fliessen meine Augen von Thränen nachts und tags
Und dürfen nicht ruhn; denn gewaltig ist der Zusammen-
bruch, zusammengebrochen mein Volk an heftig
schmerzender Wunde.
18 Wenn ich hinausgeh' aufs Feld — siehe da Schwerterschlagene,
Und komm' ich zur Stadt — siehe da Hungerqualen.

Auch dies Lied, das aus Fünfern, die einmal von einem Doppelvierer unterbrochen werden, besteht, ist kaum für eine öffentliche Verkündigung bestimmt gewesen. Jeremia wird diese sein persönliches Empfinden besonders stark ausdrückenden Lieder nur einem kleinen Kreise mitgeteilt haben, durch den sie allerdings bald in die Öffentlichkeit getragen wurden, während die mehr objektiv schildernden Unheilsweissagungen dem Volke direkt auf dem Markte, im Tempel gegeben wurden. So kommt es, dass man bei jenen Sprüchen schwer entscheiden kann, ob sie das Unheil mit Hilfe der Phantasie im Voraus schildern oder es voraussetzen. Ich meine, dass wir hier ein Klagelied über schon Erlebtes haben. Die Scythen sind im Lande, haben die Ernte geraubt und vernichtet; sie beunruhigen die festen Städte, die sie nicht erobern können, um von ihnen sich mit Hilfe der geretteten Schätze den Abzug abkaufen zu lassen. So würde auch unser Lied, das von der in Jerusalem ausgebrochenen Hungersnot spricht, für die Situation zeugen, wie ich sie aus 8_{20}ff. erschlossen habe.

B. Völkerweissagungen aus der späteren Zeit Jeremias.

1. Das unbeschnittene Juda (9_{24}—$_{25}$).

Der Redaktor hat diesem Spruche die beliebte Einleitung ימים באים נאם־יהוה vorgesetzt. Gegenwärtig ist der Sinn völlig entstellt. Doch die Glosse 25b lässt noch den ursprünglichen Wortlaut erkennen. Es sind hier lauter Völker aufgezählt, von denen wir mit Ausnahme der Araber wissen, dass sie sich beschnitten. Doch dürften auch die Araber die Beschneidung geübt haben. Der Glossator hat den seltsamen Spruch sich so zu erklären versucht, dass die genannten Völker unbeschnitten seien, von Israel dagegen gelte das Unbeschnittensein von seiner Herzensbeschaffenheit. Mithin muss der Spruch, wie ihn der Kommentator

noch vorfand, diese Völker als unbeschnitten bezeichnet haben, eine Thatsache, die er vergebens zu erklären versucht hat. Gegenwärtig steht in 24 der seltsame Ausdruck: מול בערלה. Er kann dem Befunde des Glossators nach nicht ursprünglich sein. Vielmehr ist מול ב Glosse. — So ergiebt sich folgender Text:

[24] *paqádti ꜥal-kól ꜥarelím,* [25] *miṣráim wihudá*
we'dòm ubné ꜥammón umo'áb
wəkól qəṣuṣè pe'á, hajjošəbím bammidbár.

[24] Ich suche heim alle Unbeschnittenen, [25] Ägypten und Juda,
Edom, die bene Ammon und Moab
Und alle mit gestutztem Haarrand, die in der Wüste wohnen.

Der Spruch, der aus zwei Fünfern mit eingeschobenem Vierer besteht, bezeichnet Juda als unbeschnitten, obwohl es die Beschneidung übt. Mithin wird der Kommentator insofern Recht haben, als er meint, dass die herkömmliche Redensart »unbeschnittenen Herzens« das Dunkel des Wortes löse. Es ist eine furchtbare Drohung und für die Rücksichtslosigkeit Jeremias bezeichnend. Jahwe achtet nicht die Weihe des einzelnen, er rechnet Juda den andern Völkern zu und ihnen gleich, weil es in seiner sittlichen Beschaffenheit ihnen gleicht. Man kann sich auch die Wirkung dieses Spruches vorstellen. Jahwe bedroht alle Unbeschnittenen, so beginnt der Profet. Da weiss sich der Judäer sicher, er kann nicht gemeint sein. »Ägypten«, fährt Jeremia fort. Die Ägypter, die sich beschneiden, werden mit dem bekannten Schimpfnamen belegt — man lacht über den Witz. Da kommt Judas Name, eine tödliche Beleidigung! Das Wort vergisst man nicht leicht. Warum wird Juda unbeschnitten genannt? Diese Frage — das war des Profeten Absicht — sollte sich jeder vorlegen, ihre Beantwortung die Aufgabe des einzelnen sein. Das Wort, das im Stil profetischer Drohrede, die hier die Eigenart des Profetenspruchs sich angeeignet hat, abgefasst ist, gehört in eine Zeit, als die genannten Völker im Leben und der Politik Judas eine grosse Rolle spielten, als es Hand in Hand mit ihnen ging, sich selbst ihnen zurechnete. Das führt uns in die Zeit Jojakims.

2. Sprüche aus der Zeit der Verbannung unter Jojakim (13_{15-27}).

In 16 ist, אלהיכם, wie gewöhnlich, späterer Zusatz zu Jahwe. Die LXX hat שמה צלמות. Der hebr. Wortlaut ist dem folgenden angepasst. Den Anfang von 17 wird man zu 16 ziehen und mit der LXX אם לא תשמעו schreiben müssen.

17 bildet ein Ganzes für sich. Man hat ihn mit dem vorhergehenden zu verbinden gesucht, indem man ואם schrieb und schliesslich תשמעוה suffigierte. ודמע תדמע ist, wie die LXX zeigt, nicht ursprünglich. — Mit der LXX ist in 18 אמרו und מראשיכם und in 19 גלת שלמה zu lesen. — Die Suffixe von שאי und ראי in 20 und die LXX zeigen, dass עיניך ursprünglich ist. Für 21a schliesse ich mich Duhm an. Er streicht dann 21b, um 22 sofort mit 21a zu verbinden. Doch ist die gewonnene Überleitung schleppend. Ersichtlich ist 21 in 22 nachgeahmt. Ferner stimmt 22b mit 26 zusammen. So komme ich zu dem Schluss, dass 23 einen besonderen Spruch darstellt und dass 22 vom Redaktor nach 21a und 26 gebildet ist, um eine Überleitung zu 23 herzustellen. Dadurch versuchte er 22 als Begründung zu 21 auszugeben, beide Verse aber sollten durch den eingeschobenen Vers 23 beleuchtet werden. Bestätigt wird meine Vermutung durch 23b, wo das Volk und nicht die Stadt angeredet wird. Duhm muss die Suffixe willkürlich ändern. 24 sprengt gegenwärtig den Zusammenhang. Es enthält scheinbar die Darstellung der Strafe für den 23 geschilderten Zustand. Allein in 20b ist die Frage unbeantwortet geblieben. Darauf ist 24 die natürliche Antwort; das Suffix von אפיצם weist den Vers ebenfalls dorthin. Dazu ist 25 die unmittelbare Fortsetzung von 21. So wird man die Umsetzung von 24 an diese Stelle dem Redaktor zuschreiben, der aus zwei ihm überlieferten Sprüchen eine längere Rede zu komponieren unternahm (vgl. dasselbe Verfahren in Kap. 1, 2 u. 3). 25b ist ein Einschub, der wieder durch נאם־יהוה gekennzeichnet ist. In 26 wird man mit Duhm קְלֹן lesen. Jerusalem ist in 27, wie in 20 in der LXX, eine Glosse, um dem Leser die angeredete Person näher zu bezeichnen. — Es ergeben sich folgende Sprüche:

I. 15 *ha'zínu wə'ál-tigbəhú; ki jahwè dibbér!*
16 *tənú ləjahwè kabód, bəṭérem jeḥšák*
ubṭerém jitnaggpú raglekém ʿal-harè nešép.
wəqíwwitem-lə'ór, wəšámma ṣalmút; jašít laʿrapél,
17 *ʿim-ló tišməʿú.*

15 Merkt auf und seid nicht hoffärtig; denn Jahwe hat geredet!
16 Gebt Jahwe Ehre, ehe es dunkelt
Und ehe eure Füsse sich stossen an umdämmerte Berge.

Und ihr hofft auf Licht, doch dort ist Dunkelheit; er macht's zur Wolkennacht, [17]wenn ihr nicht hört.

II. [17]*bəmistarìm tibkè napší mippənè gewá,*
wəteràd ɛenì dimɛá; ki-nišbá-ɛeder-jahwé.

[17]In Verstecken weint meine Seele angesichts des Hochmuts,
Und mein Auge fliesst von Thränen; denn fortgeführt wird Jahwes Herde.

III. [18]*'imrù lammélek wəlággəbirá: hašpílu šəbú!*
ki-jarədá merašekém ɛaṭerét tip'artəkém. [19]*ɛaré hannegéb*
suggərú wen potéḥ. hoglát jəhudà [kullah], galút šəlemá.

[18]Sagt dem König und der Herrin: Setzt euch tief herab!
Denn es stürzt von euren Häuptern eure prächtige Krone.
[19]Des Südlands Städte
Sind verschlossen — pförtnerlos. Fortgeführt wird Juda [ganz], eine Fortführung in voller Zahl.

IV. [20]*śə'ì ɛenàik ur'í habba'ím miṣṣapón!*
'ajjè haɛéder, nittán-lak, ṣôn tip'arték?
[24]*'apiṣèm kəqàš ɛobér ləruḥ midbár.*
[21]*ma-ttómər i, kí jopqədú ɛaláik 'allupím,*
wə'àtt lamádti 'otám, ɛalàik lərόš?
haló ḥabalím joḫezúk kəmo 'éšet ledá?
[25]*zê goralék, mənat-middáik me'ittí:* [26]*gam-'anì ḥaśápti šuláik ɛal-panáik,*
wənir'à qəlón [27]*ni'upáik, zimmát zənuték.*
ɛal-gəbaɛót ubaśśadé ra'íti šiqquṣáik. 'oi-lák! lo-tiṭhari aḥré matai ɛód!

[20]Hebe deine Augen auf und schau, wie sie von Norden kommen!
Wo ist die Herde, die dir gegeben, deine schmucken Schafe?
[24]Ich will sie zerstreu'n wie fliegende Spreu in den Wüstenwind.
[21]Was wirst du sagen, wenn über dich die Vertrauten bestellt werden

Und, an die du dich gewöhntest, über dich zum Oberhaupt?
Werden dich nicht Wehen ergreifen wie ein gebärendes Weib?
[25] Dies ist dein Los, dein zugemessen Teil von mir: [26] Ich decke selbst deine Schleppen dir ins Gesicht auf,
Dass man den Schimpf [27] deines Ehebruchs, die Schande deiner Unzucht schaue.
Auf den Hügeln und im Felde schaute ich deine Greuel.
Weh dir! Du wirst nicht rein sein, nach wie lange noch!

V. [23] *hajahpòk kušì ɛoró wənamèr ḥabárburotáu?*
wəgàm 'attém tukəlú ləheṭíb, limmudè haréɛ!
[23] Wandelt ein Kuschit seine Haut und ein Pardel seine Streifen?
Dann vermöchtet auch ihr gut zu handeln, die ihr gewöhnt seid, Böses zu thun!

15—16 sind drei Fünfer, die ein Doppelvierer abschliesst, 17 zwei Fünfer, 18—19 drei Verse mit je 6 Hebungen; 20—27 ist in Fünfern abgefasst, die zweimal von einem Doppelvierer unterbrochen werden. 23 stellt zwei Langzeilen mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen dar. Das Metrum bestätigt also die Ausscheidung von 23.

Duhm wird recht haben, wenn er 15—16 der Zeit zuschreibt, als Jeremia nach der Vorlesung seiner Weissagungen durch Baruch sich im Verborgenen aufhalten musste. Mit solchen warnenden Worten wird er die neue Rolle ausgegeben haben. Im Stile profetischer Mahnrede zeichnet er den Weg, den Jojakim, ohne auf Jahwes Worte zu hören, zu gehen entschlossen ist, er hofft auf Licht; doch die Wanderung führt ihn hinab in das Land, von des Bezirk kein Wandrer wiederkehrt (Hiob 10_{21-22}). — Auch 17 gehört dieser Zeit an und stellt einen Seufzer über das Geschick Judas dar, das dem Profeten klar vor Augen stand. — In 18—19 wird Jojakim selbst angeredet. Die Erwähnung der Städte im Südlande deutet wohl darauf hin, dass Nebukadnezar, während er Jojakim vorläufig bloss beschäftigte, den Süden säuberte, um so sich für die bevorstehende Belagerung Jerusalems gegen jede Beunruhigung von ausserhalb zu sichern. Dabei hat er wohl die Bewohner

der befestigten kleinen Landstädte, die sich ihm nicht gutwillig ergaben, sofort deportiert. Dieses Vorgehen zeigte, wie er überhaupt mit ganz Juda zu verfahren entschlossen war: man konnte »eine Fortführung in voller Zahl« befürchten. — In 20—27 ist uns eine Völkerweissagung aus der gleichen Zeit erhalten. Jeremias »alter viel bespöttelter Feind aus Norden, mit dem er seit Anfang seines Auftretens gedroht hatte, kam jetzt endlich zu Ehren« (Wellhausen). Die Chaldäer nahen vom Norden. Das Schicksal des Volkes ist die Zerstreuung, die Deportation. Doch was wird aus dem Lande, aus Zion? Da denkt der Profet an den Götzendienst, man liebte ja die Götter der Fremde, mit denen man die Ehe brach, die mit Jahwe geschlossen war. Unter Jojakim blühte, wie aus anderen Stellen hervorging, der Kultus der Himmelskönigin. Mit den Fremden, die von Norden kommen, ziehen nun ihre Götter ins Land, in Zion ein. Jetzt schändet, mag das Land auch noch so jammern, Jahwe selbst es: in Zion wohnen jetzt die vertrauten Göttergestalten. Das Land ist für unabsehbare Zeiten unrein. Bezeichnend für diese Weissagung im Gegensatz zu den Scythenliedern ist die Reflexion auf die Ursache des hereinbrechenden Gerichts. Man merkt, dass hier nicht mehr der jugendliche Völkerprofet heissblütig von seinen Befürchtungen redet, sondern der Goldscheider Jahwes, der nach einer vergeblichen Wirksamkeit gezwungen ist, das Ende zu verkünden. Endlich fällt die eigenartige Mischung religiöser Anschauungen auf. Das altgebräuchliche Verfahren gegen eine eroberte Stadt — die Götter der Eroberer ziehen ein statt der alten — ist dem Profeten immer noch eine Bestrafung, eine Verunreinigung. Die neuen Götter sind die Herrscher des Landes. Ihnen gehört es von nun an. Hinter dieser alten Auffassung der Religion steht die neue: Jahwe, der Weltgott; was geschieht, geschieht eben, weil er es so will. Seine Macht bleibt unberührt, was auch aus Juda und Zion werden mag. Er ist der Lenker der Weltgeschichte. — Während 20—27 im Stil profetischer Drohrede geschrieben sind, ist 23 ein kurzer Profetenspruch. Er kennzeichnet noch deutlicher die Stimmung erfolgloser Arbeit an dem Volke. 18—19 ist im Stil des Wächterspruchs verfasst.

3. Aussprüche gegen Ägypten (46).

Schwally (»Die Reden des Buches Jeremia gegen die Heiden« XXV, XLVI—LI in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1888, S. 177ff.) hat überzeugend nachgewiesen, dass die LXX das Ursprüngliche hat, wenn sie die Völkerweissagungen, die im hebr. Texte Kap. 46—51 stehen, in Kap. 25 einfügt. Kap. 25 ist die vom Redaktor nach Kap. 36 gearbeitete Einleitung zu diesen Reden, die aber von späteren Händen weiter ausgeführt worden ist. Übrigens scheint der Redaktor mit seinem Verfahren die Vermutung ausgesprochen zu haben, dass es Völkerweissagungen waren, die im vierten Jahre Jojakims von Baruch nach dem Diktate Jeremias aufgezeichnet wurden. Überhaupt ist diese Art, grosse Profetenreden zu schaffen, für den Redaktor des Jeremiabuchs bezeichnend. In 18—20 hat er Reden zusammengestellt, die vom Töpfer und Kruge handeln, in 21—24 besitzen wir jetzt eine grosse Abhandlung gegen die Könige, die Fürsten, Profeten und Priester, in 26—29 zeigt er uns Jeremia, den wahren Profeten, im Kampfe mit den Priestern und den falschen Profeten, während er in 30—33 ein Trostbuch gegeben hat. In 34—45 endlich bringt er den Rest des geschichtlichen Materials, das er nicht zu verarbeiten imstande gewesen. —

Der Nachweis, dass Kap. 46ff. nicht von Jeremia herrühren, scheint mir Schwally nicht gelungen zu sein. Nur bei Kap. 50 ist es von vorneherein klar, dass die Reden gegen Babel, die auf die Befreiung aus dem Exil sehnsüchtig blicken, nicht echt sein können; nur bei einzelnen Stellen — das bedürfte einer besonderen Untersuchung — könnte die ursprüngliche Beziehung auf Assur durch Babel ersetzt sein. Bei den übrigen Kapiteln wird man sich stets vorzuhalten haben, dass eine Auffüllung sehr nahe lag; der auch sonst reichlich behandelte Stoff lud geradezu dazu ein. Ferner habe ich schon einmal darauf hingewiesen, dass, so originell Jeremia als Eiferer für Jahwe und in seinem persönlichen Verhältnis zu ihm ist, er als Völkerprofet auf den Schultern seiner Vorgänger steht, dass dieser Beruf ihm längst hergebrachte Anschauungen und Ausdrucksmittel für ihre Verkündigung an die Hand gab. —

1. In Kap. 46 rühren die ersten beiden Verse natürlich vom Redaktor her; sie sind eine Überschrift, die eine Vermutung ausspricht über die Zeit und Umstände, auf die sich die Weissagungen beziehen. Sie ist z. T. aus den Andeutungen, die sie darbieten, erschlossen. Duhm hat auf die Verwirrung aufmerksam gemacht, die im Texte herrscht: »V. 7. Plötzlich beginnt der Verf. ganz von vorn an«. »V. 10. Mitten in der Schilderung des Anmarsches der Ägypter lässt der Verf. dies Thema, das er am Anfang hätte behandeln sollen, wieder fallen und kommt auf den Schlachttag am Euphrat zurück«. Duhm hat aber versäumt, da es ihm nur daran lag, alles zum Nachweise der Unechtheit zu benutzen, aus diesem Textzustande die naheliegende Folgerung zu ziehen, dass nämlich hier zwei Weissagungen komponiert sind. 3—6 finden in 10 ihre Fortsetzung, 7—9 in 12. Hier wird der Ausmarsch der Ägypter zum Feldzuge, dort ihr Aufmarsch zur Schlacht geschildert. Durch die Komposition beider Stücke gewann der Redaktor eine seinem Geschmack entsprechende Weissagung des Kampfes, der Flucht und Niederlage der Ägypter am Euphrat. Er muss in einer Zeit gelebt haben, die zur kursorischen Lektüre nach längeren Kapiteln verlangte, die Zeit des mündlichen Profetenvortrags war vorüber: man stand in einem leseeifrigen, predigtreichen Zeitalter. — Im einzelnen ist zu bemerken, dass 4b vor 3 gehört. In 5a fehlt in der LXX noch ראיתי. Statt יכתו ist יכו und statt מנוס ist נוס nach der LXX zu lesen. 5b ist nicht ursprünglich, er enthält die durch ein נאם־יהוה als Glosse gekennzeichnete beliebte Einfügung מגור מסביב. In 10 ist אדני beide Male und das zweite צבאות zu streichen, statt חרב ist mit Duhm חרבו zu lesen. 11 ist ein späterer Zusatz. In 7 ist nach der LXX und 8 מים zu schreiben. Statt עיר hat die LXX in 8 את gelesen. Mit Stade ist לובים für לודים einzusetzen. Das zweite תפשׂי ist eine glossierende Wiederholung des ersten in 9. In 12 liest die LXX קולך. — Die beiden Weissagungen haben etwa gelautet:

I. [7] *mi-zè kaï'òr jaɛlé? kannharòt jitgáɛašu máim.*
miṣràim kaï'òr jaɛlé; kannharòt jitgáɛašu máim.
[wajjomer:] 'aɛlè, 'akásse-'eréṣ, 'obída 'et-jóšəbe-báh.
[9] *ɛalú, hassusím, wəhithóləlu, harékeb, wəjeṣ'ú, haggibborím!*
kuš upút, topəšè magén, wəlubím, dorəkè qešét.'
[12] *šaməɛù gojìm qolék, wəṣiwḥaték malə'á ha'aréṣ.*
ki-gibbór bəgibbór kašəlú, jaḥdáu napəlù šənéhm.

7 Wer steigt da dem Nil gleich empor? Wie Ströme brausen die Wasser auf.
Ägypten steigt dem Nil gleich empor; wie Ströme brausen die Wasser auf.
[Es spricht:] Ich steige empor, bedecke das Erdreich, vertilge, die darauf wohnen.
9 Bäumt euch, ihr Rosse, und rast her, ihr Wagen, und zieht aus, ihr Helden!
Kusch und Put, die Schildbewaffneten, und Libyer, die Bogenspanner.«
12 Es hören die Völker deinen Ruf, und dein Geschrei erfüllt die Erde.
Ja, ein Held strauchelt über den andern, zusammen fallen sie beide.

II. 4 *mirqú harmaḫím, libšú hassirjonót!*
3 *ɛirkù magén wəṣinná ugšú lammilḫamá!*
4 *'isrú hassusím waɛlú wəhítjaṣṣəbú [bəkobaɛím!]*
5 *maddùɛ hemmà ḫattím, nəsogìm 'aḫór?*
wəgibborìm jukkú, nos-nasú wəlò hipnú?
6 *'al-janùs haqqál, wal-jimmaléṭ haggibbór.*
ṣapóna ɛal-jàd nahár kašəlú wənapəlú.
10 *wəhajjòm hahú ləjahwé ṣəba'ót, jôm nəqamá, ləhinnaqém miṣṣaráu.*
wakəlà ḫarbó, šabəɛá wərawətá middamám.
ki-zébaḥ ləjahwé bə'éreṣ ṣapón!
4 Glättet die Lanzen, legt die Panzer an!
3 Rüstet Tartsche und Schild und geht zum Kampfe vor!
4 Spannt die Rosse ein und steigt auf und tretet [in Helmen] an!
5 Warum sind sie bestürzt, weichen zurück?
Und die Helden sind geschlagen, in hastiger Flucht, nicht wenden sie sich um?
6 Nicht mag der Behende entrinnen noch sich retten der Held.
Im Norden zur Seite des [Eufrat-]Stroms straucheln und fallen sie.
10 Ja, jener Tag gehört Jahwe der Heerscharen, ein Tag der Rache, sich zu rächen an seinen Gegnern.

Und es frisst sein Schwert, sättigt und tränkt sich von ihrem Blut.

Ja, ein Schlachtopfer hält Jahwe im Lande des Nordens!

Das erste Stück, das den Ausmarsch schildert, versetzt uns in die Zeit der Spannung und Erregung, da die Gerüchte über das, was Ägypten gegenüber dem Angriff der Meder auf Assyrien und den Bestrebungen der Babylonier unternehmen würde, hin- und hergingen. Ein bunt bewegtes Bild zeichnet der Profet, nachdem er durch eine einleitende Frage meisterhaft die Aufmerksamkeit zu erregen verstanden hat: Ägypten selbst bietet sein Heer auf. Die Welt lauscht gespannt; aber ein Held fällt über den andern. Die Geschichte hat gezeigt, dass Jeremia sich nicht getäuscht hat. Zugleich aber können wir annehmen, dass viele in Juda anderer Erwartung lebten. — Das Stück ist im Stil der profetischen Drohrede geschrieben. Dabei ist gleichzeitig die Form des Wächterliedes deutlich, wieder ein Beispiel für die Stilmischung.

Das zweite Stück führt in die Zeit, da Josia unterlegen war und man täglich den Entscheidungskampf am Eufrat erwartete. Zunächst schlägt Jeremia Töne an, wie man sie wohl im Lager vor der Schlacht zu hören pflegte — der Stil des Liedes erinnert also an die Form der Kriegslieder —: die Krieger singen fröhlich von der Rüstung zum Kampfe. Dann wechselt schnell die Scene; die feindlichen Heere sind aufeinander gestossen, die Ägypter weichen, es ist eine schreckliche Flucht droben am Eufratstrom. Warum flieht das stolze Heer? Eine grausige Antwort giebt der Profet. Der wilde Kriegsgott, der sich am dampfenden Blute der gefallenen Recken erfreut, so hat man sich einst in grauer Vorzeit den Geist, der das Weltall lenkt, vorgestellt. Dieses Bild drängt sich wieder vor, sobald die alten Leidenschaften wieder wachwerden und die Kraft urmenschlicher Phantasie herausfordern; dann zeigt es sich, dass die alten Sagen von den Kriegsthaten der Gottheit noch leben und empfunden werden können: es ist heut Jahwetag, ein Schlachtopfer hält er, wie in der Urzeit, im Lande des Nordens. — Das Lied zeigt uns Jeremia als Gegner einer ägyptischen Politik. Er stand also auf der Seite des Königs Joahas. Er ist gewiss mit für seine Wahl eingetreten, die noch

unter dem Eindruck der Ägypterschlacht bei »Megiddo« erfolgt war. So hat er das Volk zu überzeugen versucht, dass man von den Bestrebungen der Leute, die für einen Anschluss an Ägypten waren, nichts zu halten und zu erwarten hatte. Er war also von Hause aus der politische Gegner Jojakims, wie ihn auch die Denkwürdigkeiten Baruchs zeichnen.

2) Der Text von 46 13 ff. ist in einem verzweifelten Zustande. Zuerst erhalten wir wieder eine Einleitung durch den Redaktor (13). Während es von 25 ff. klar ist, dass sie eine nachträgliche Exegese der vorhergehenden Weissagung darstellen, dürften in 14—24 wenigstens Bruchstücke einer oder mehrerer jeremianischer Worte vorliegen. Da eine allgemein überzeugende Wiederherstellung des Textes mir ausgeschlossen erscheint, so gebe ich nur den Versuch einer Herausschälung des mutmasslich Echten, indem ich zugleich Verbesserungen besonders von Giesebrecht benutze. Die LXX leistet dabei nicht unwesentliche Dienste. Dabei wird man 17 als Einschub zu betrachten haben. Mit 20 beginnt deutlich, nachdem durch 19 ein Abschluss hergestellt ist, ein neues Stück. 22 b—23 kann sich unmöglich auf Ägypten beziehen. Es hat nicht den Charakter einer Waldlandschaft. Das Trostwort an die Juden in 24 ff. ist die Zusammenfassung, Fruchtbarmachung dieser Weissagungen durch einen Späteren für seine Zeit.

I. 14 *hašmíɛu bənóp: hitjaṣṣéb! ki-'ákəla ḫéreb səbibék* [1]).
15 *maddùɛ nas-ḫóp, 'abbirák lo-ɛamád? ki jahwé hadapó!*
16 *ɛerbàk kašál gam-napál, 'îš 'el-reɛéu jomərú:*
„qumá wənašúb 'el-ɛamménu mippənè ḫeréb hajjoná!"
18 *ki-ktabór beharìm ⟨jarúm⟩* [2]) *ukkarmèl bajjàm jabó!*
19 *ki-nóp ləšammà tihjé wəníṣṣəta me'èn jošéb.*

14 Macht's kund in Nof: Stell dich auf! denn es frass das Schwert deine Nachbaren.
15 Warum floh der Apis, stand dein Stier nicht fest? Weil Jahwe ihn niederstiess!
16 Dein Mischvolk strauchelte und fiel, einer sprach zum andern:

---

1) Wie das Verhältnis der LXX zum hebr. Texte zeigt, liegt für diesen Vers die Tendenz allmählicher Auffüllung mit allen möglichen ägyptischen Städtenamen vor. Der Spruch ist, wie zuletzt 19 beweist, nur an Memfis gerichtet.

2) Hinter הרים muss ein יבוא entsprechendes Verb ausgefallen sein: יָרֻם.

»Auf! und kehren wir heim zu unserm Volk angesichts des würgenden Schwertes!« —
18 Weil sich's wie der Tabor unter den Bergen erhebt und kommt wie der Karmel überm Meer!
19 Ja, Nof wird zur Wüste und zerstört werden, bewohnerlos.

II. 20 *ɛeglá jəpepijjà miṣráim, qeréṣ miṣṣapòn ba-báh.*
21 *gam-śəkiréh bəqirbáh kəɛeglè marbéq; ki-gam-hémma hipnú:*
nasù jahdáu; 22 ki qoló kənaḥáš šoréq jabhilém [1].

20 Eine stattliche Kuh ist Ägypten, eine Bremse aus dem Norden kommt wider sie.
21 Auch die Söldner darinnen sind Mastkälbern gleich: denn auch sie wenden sich:
Sie fliehen vereint; denn ihre Stimme schreckt sie wie die einer zischenden Schlange.

Das erste Stück, das im Stil der Wächterlieder (vgl. 4 15 ff.) abgefasst ist, versetzt uns in die Zeit vor dem Zusammenstoss der Ägypter und Chaldäer. Während der Anfang des Kapitels uns an den Eufratstrom führt, beschreibt 13—19 den Eindruck der vom Profeten erwarteten Niederlage in der alten Hauptstadt Ägyptens. Der zweite Spruch macht den Eindruck eines Schlagworts, in Form eines Profetenspruchs, das gegen die ägypterfreundliche Partei irgendeinmal ausgespielt worden ist. Der Spott über die ägyptischen Söldner ist dann noch wirksamer; der Profet würde auf die eigene Beobachtung verweisen. Man hatte ja selbst mit ihnen gekämpft. — All diese Aussprüche gegen Ägypten sind als Polemik gegen den ägypterfreundlichen Zug zu verstehen, der von den letzten Jahren Josias an durch die einflussreichen Kreise Judas und ihre Politik ging.

---

1 Die Lesart der LXX ὡς ὄφεως συρίζοντος weist darauf hin, dass hinter נחש etwas ausgefallen ist, das im hebr. Texte durch Wiederholung des folgenden ילכו ersetzt ist. Für das übrigbleibende כי־בחיל habe ich יבהילם eingesetzt. Das folgende ילכו halte ich für eine mühsam zurechtgemachte Dittographie des ursprünglichen ילכו. ו hinter ילכו liest nur der hebr. Text doppelt.

4. Ausspruch gegen Askalon und den Meeresstrand (47).

Ein Kommentator hat als Überschrift eine Vermutung über die Zeit der Weissagung gegeben. Die LXX besitzt sie noch nicht, sie hat nur die kurze Notiz des Redaktors, die das Volk bezeichnet, gegen das sich der Spruch richtet. Dazu ist dem eigentlichen Orakel in 2 eine Einleitung vorangestellt. In ihr ist die Anspielung an den Mythus deutlich. Wasser fluten vom Norden herein und überströmen die Erde (vgl. Ester LXX XI 10: *ἐγένετο ὡσανεὶ ἀπὸ μικρᾶς πηγῆς ποταμὸς μέγας, ὕδωρ πολύ*). Der Spruch ist ganz allgemein gehalten und wohl eine Schilderung der Schrecken der Endzeit. Ob er von Jeremia herrührt, ist natürlich nicht auszumachen. Er lautet:

2 *hinne-máim ꜥolím miṣṣapón   wəhajú lənáḥal šoṭép*
wajišṭəpu ʾéreṣ umloʾáh,   ꜥir wajóšəbe-báh.
wəzaꜥaqú haʾadám,   wəhelílu kól   jošəbé haʾaréṣ.

2 Sieh, Wasser fluten vom Norden herein und werden zum reissenden Strom
Und überströmen die Erde und ihre Fülle, die Städte und die darin wohnen.
Da schreien die Menschen, und es heulen alle Bewohner der Erde.

Die eigentliche Weissagung setzt mit 3 ein. Es folgen zunächst, um ein Bild der herannahenden feindlichen Masse zu geben, verschiedene adverbiale Bestimmungen, dann ein kurzer Satz, der den Eindruck der Feinde beschreiben soll, endlich wieder adverbiale Bestimmungen, die über den Anlass des feindlichen Heereszuges berichten. Diese umständliche Art zu schreiben zeichnet die Kommentatoren des Jeremiabuches aus. Ursprünglich sind nur 6 und 7. Hier wird Askalon und der Meeresstrand bedroht. 3—5 versuchen diese Drohung verständlich zu machen, auszulegen; bezeichnend für diese Auslegung ist ausser der Schwerfälligkeit ihres Stils der Aufwand an archäologischen Notizen. In 6 dürfte ליהוה ein Zusatz sein, der 7a zu seiner Grundlage hat.

6 *hoi ḥéreb, ꜥad-ʾána   lô tišqəṭí?   heʾasəpi ʾel-taꜥrék, herageꜥi wədommí!*
7 *ʾék tišqóṭ,   wajahwé ṣiwwa-láh,   ʾel-ʾašqəlón wəʾel-ḥóp haám jijəꜥadáh!*

6 Ha Schwert, bis wann willst du rastlos sein? Zieh dich in deine Scheide und sei still!

7 Wie mag es rasten, da Jahwe es entbot, nach Askalon und
nach dem Meeresstrand hat er's bestellt! [1])

Die Weissagung wird in die Zeit von 604—602 fallen. Winckler (in »die Keilinschriften u. d. A.T.« S. 107 ff.) vermutet sehr ansprechend, dass Nebukadnezar im Jahre 602 einen Aufstand im Antilibanon niedergeworfen und dann das Heerlager in Ribla bis 597 aufrecht erhalten habe. Wir müssten in dieser Weissagung ein Zeugnis für die Vorbereitungen zu jenem Aufstande haben. Unser Orakel sollte die Stimmung in Juda beeinflussen. Es steht im Zusammenhange mit den von Baruch überlieferten Anstrengungen Jeremias unter Jojakim, Juda von der Beteiligung an der Empörung gegen Babel abzubringen. Die Vorgänge dürften wir uns nach unserm Spruche so vorstellen, dass von Tyrus und Sidon, hinter denen Ägypten stand, Anregungen ausgegangen sind, eine Vereinigung des Westens gegen die Chaldäer herzustellen. Vielleicht haben die Dinge im Osten für einen Aufstand günstig gelegen. Vor allem scheint die Bevölkerung Philistäas den Gedanken ergriffen und geholfen zu haben, auf Juda einen Druck auszuüben. Als dann thatsächlich Jojakim im Jahre 602 den Gehorsam aufkündete, gelang es den Babyloniern sich in der Beka'a durch Niederwerfung des Aufstandes im Antilibanon eine Operationsbasis zu schaffen, von der aus sie gegen Phönizien und den Süden vorgehen konnten.

5. Ausspruch gegen die Bewohner von Hazor (49 28—33).

Während die Weissagungen gegen Moab, Ammon, Edom und Elam, auch wenn sie echt sein sollten [2]), für die Beurteilung Jeremias und seiner Zeit belanglos sind, besitzt die Weissagung gegen die arabischen Stämme 49 28—33 die grösste Wichtigkeit. Darauf hat zuerst Winckler (Altorient. Forschungen II S. 245 ff.) aufmerksam gemacht. Doch glaube ich, dass seine Eingriffe in den Text zu gewaltsam und unnötig sind. Zunächst hat der Redaktor auch dieses Stück mit einer Einleitung ver-

1) Vgl. das Flammenschwert vor dem Paradiese und dazu die Bemerkungen Gunkels in »Genesis« Handkommentar zum A.T. S. 21.

2) Es kann sich höchstens um kleinere, gegenwärtig stark überarbeitete Stücke handeln. Ihre Entstehungszeit wäre vor allem das vierte Jahr Zedekias, als man ihn zur Teilnahme an einem Aufstande gegen Babel zu drängen suchte.

sehen. Er hat für sie gewiss eine gute Quelle zur Verfügung gehabt, da er mit seiner Angabe »Königin (LXX) von Hazor« die Verhältnisse richtig beschreibt. Es fällt auf, dass 28b und 29 mit 31 u. 32 fast wörtlich übereinstimmen. Behält man die gegenwärtige Reihenfolge der Verse bei, so würde zuerst Jahwe sprechen (28, 29), dann die Kedarener (30) und schliesslich ein Spruch folgen, der, gegenwärtig Jahwes Worte, den Plan Nebukadnezars enthält. Bereits Winckler hat diese Umständlichkeit gesehen, ihr aber nicht abgeholfen, obwohl er in der Erwähnung der bane qedem »eine spur jüngerer bearbeitung« erblickt (248). Der Redaktor hat nämlich 31 u. 32 vorausgenommen, um Kedar, das im Texte nicht erwähnt ist, das er selbst aus seinem Wissen erst eingesetzt hat, in der Weissagung selbst erscheinen zu lassen. Dann blieb ihm nur der Ausweg übrig, 30, den der Profet ursprünglich selbst an das Volk richtet, dem Volke selbst in den Mund zu legen. Dass er oder ein späterer Kommentator hier gearbeitet hat, zeigt die bekannte Wendung מגור מסביב, mit der die Verwandlung der Profetenworte angebahnt ist. Das eigentliche Orakel beginnt also mit 30. נדו ist nach Ausweis der LXX erst später zur Verstärkung eingesetzt. Für העמיקו setze ich nach Winckler העריקו ein: »in die wüste gehen« (S. 246). נאם־יהוה hat die LXX noch nicht gelesen, ebenso wenig den Namen des Königs von Babel. Auch hier bestätigt es sich, dass es Eigentümlichkeit des profetischen Stiles gewesen zu sein scheint, möglichst Personennamen zu vermeiden. עליהם ist nach der LXX Einsatz. 31 stellt, wie Winckler erkannt hat, den Plan Nebukadnezars dar. Mithin ist auch hier, wie es die LXX bestätigt, נאם־יהוה nicht echt. בריח u. בדד haben wegen der Ähnlichkeit ihrer Konsonanten mit בדים seinen Ausfall im hebr. Texte verschuldet (LXX: οὐ βάλανοι, οὐ μοχλοί). קצוצי פאה in 32 stellt einen späteren Einschub dar, worauf Winckler aufmerksam gemacht hat. Ebenso wird man nach ihm und der LXX ובכל־עמקיהם »in allen thälern« lesen. נאם־יהוה, das natürlich hier ebenfalls nicht echt sein kann, hat bereits die LXX gefunden.

30 *nusù mə'ód, heɛríqu lašébet, jošəbè ḫaṣór!*
ki-jaɛáṣ melek-babél ɛalekèm ɛeṣá wəḫašáb maḫšabá:

31 *qumù, ɛalú 'el-gòi šaléu, jošéb labeṭáh,*
lô dəlatáim, lo-baddím, lo-bəríḫ-lo, badád jiškənú.

32 *wəhajú gəmallèhm labáz wahmòn miqnéhm ləšalál.*
wəzeritím ləkol-rúḫ, ubkól ɛamaqéhm 'abí 'et-'edám.'

30 Flieht hastig, eilt hin und haltet euch in der Wüste, ihr Bewohner von Hazor!
Denn es schmiedet gegen euch Babels König einen Plan und ersinnt einen Anschlag:

[31] »Auf und zieht aus wider ein ruhiges Volk, das sorglos wohnt,
Das keine Pforten, keine Querriegel und Thorpflöcke hat, für sich hausen sie.
[32] Ihre Kamele sollen zur Beute und ihr Viehreichtum zum Raube werden.
Und ich will sie in alle Winde zerstreuen und in all ihre Thäler (ihr) Verderben bringen.«

Die Wichtigkeit dieser Weissagung, die im Stil der Wächterlieder in Versen mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen abgefasst ist, besteht darin, dass sie voraussetzt, dass die Kedarener in einer Haltung Nebukadnezar gegenüberstehen, die einen Feldzug gegen sie nötig macht. So erklärt sich am besten die Langwierigkeit der Kämpfe, die die Babylonier von Ribla her gegen den Süden führen mussten, und ihr erst spätes energisches Vorgehen gegen Jerusalem. Erst sicherte sich Nebukadnezar durch Niederwerfung der arabischen Stämme den Rücken und liess während dieser Zeit Juda nur durch Streifscharen beunruhigen, ehe er zur regelrechten Belagerung der Stadt schritt. Unser Spruch gehört mithin eng mit der Drohung gegen die westlichen Küstenvölker und der Mitteilung an Jojakim, dass die Städte im Südland gefallen seien, zusammen; er hatte den Zweck, Stimmung gegen Jojakims Zusammengehen mit dieser Bewegung gegen Babel zu machen.

C. Rückblick auf die Völkerweissagungen Jeremias.

Die Völkerweissagungen Jeremias bestätigen es, dass der junge Mann in den stürmischen Zeiten um 625 als Profet aufgetreten ist. Ašurbanipal von Nineve war gestorben. Bereits die letzten Jahre seiner Regierung von 640 an müssen darnach gewesen sein, dass man in den assyrischen Vasallenstaaten das Gefühl eines allmählichen Niedergangs seiner Weltmacht nähren konnte. Jetzt regte es sich an den Nordgrenzen des Reichs. Die herrschenden Kreise Judas blickten dem Anlauf der indogermanischen Völkerschaften gegen Assur mit grossen Hoffnungen entgegen. Jeremia dagegen sah voraus, dass sich dieser Ansturm vor allem gegen das Westland richten werde. Er fürchtete von ihm den

Zusammensturz der Kulturwelt, die Vernichtung Judas. Tag und Nacht liessen ihm diese schrecklichen Gedanken, die quälenden Gesichte, die sie auslösten, keine Ruhe.

Der Einfall scheint thatsächlich erfolgt zu sein. Ich habe zu zeigen versucht, dass man sich ihn ähnlich wie den Gallieransturm unter Brennus gegen Rom vorzustellen habe, als einen Raubzug, der das Land verheerte und ihm die zuvor geretteten Schätze abpresste. Dann haben die Feinde schnell mit ihrer Beute das Land verlassen. Im Westen muss allmählich Ruhe eingekehrt sein. Vielleicht hat Assur seine Hand im Spiele gehabt, diplomatische Schachzüge werden bewirkt haben, dass diese Völkerschaften beruhigt wurden. Möglicherweise kam sogar ein Bündnis mit ihnen gegen Medien und das allmählich sich erhebende Babylonien zustande.

Der Überfall durch feindliche Streifscharen, den man trotz der Zugehörigkeit zu Assur hatte erleiden müssen, den man vergebens durch das Ansprechen um Hilfe in Nineve und sogar in Ägypten abzuwenden versucht hatte, von dem man sich schliesslich mit eignen Mitteln zu befreien imstande gewesen war, hatte eine Stärkung des Selbstbewusstseins in Juda zur Folge. Man unternahm eine Reform (620), vielleicht durch Babylon ermutigt. Man wagte sich mit den Plänen, mit denen man Jahre lang im Geheimen sich hatte tragen müssen, offen hervor: das Deuteronomium wurde Reichsgesetz.

Als Völkerprofet ist Jeremia wieder unter Jojakim hervorgetreten. Jedoch sind seine Worte aus dieser Zeit, wenn sie Juda betreffen, durch die Reflexion auf die Ursache des hereinbrechenden Gerichts bezeichnend. Sein Wirken hatte den Zweck, die zuletzt von Josia befolgte Politik des Kampfes mit Ägypten bis zum Eingreifen Babels zu vertreten, populär zu machen. Zunächst hat er wohl mit Erfolg es gethan, bis Necho durch die Entfernung des Joahas und die Einsetzung Jojakims der ägypterfreundlichen Partei in Juda zum Siege verhalf.

IV. Jeremia als Volksprofet.

1. Eine Sammlung von Aussprüchen hauptsächlich gegen religiöse Missstände in Juda (2. 3) [1].

1) 2_{4-9}.

Vom Redaktor rührt die Einleitung des Spruches her; er verwendet gern das Motiv, dass er Juda, Jerusalem, Israel, Jakob zum Anhören des Spruches aufgefordert sein lässt. In 5 ist עלי Glosse. Auf die Frage ist natürlich keine Antwort erwartet. In 6 hat die LXX statt צלמות, das sehr befremdet, [illegible] gelesen. Vielleicht ist der Schluss dieses Verses zu streichen; denn es kommt ja nur auf das Durchziehen der Wüste an. Ausserdem wäre der Satz von ihrem Unbewohntsein nicht richtig; und schliesslich würde er nur die Ungefährlichkeit, nicht die Gefahren des Durchzugs aussagen. In 7 ist ארץ, in 9 נאם־יהוה nach der LXX zu streichen. In 8 fällt die Wiederholung der Worte aus 6a auf. Sie scheint eine Glosse zu sein.

5 *má maṣə'ú 'abótekem bí, ki raḥaqú meɛalái*
wajjéləku 'aḥré hahebél wajjehbəlú? 6 *wəló 'amərú:*
'ajjè jahwé, hammaɛlè 'otánu me'éreṣ miṣráim,
hammolìk 'otánu bammidbár, bə'éreṣ ɛarabá wəšuḥá,
bə'éreṣ ṣijjá galmudá, bə'éreṣ, lo-ɛábar-bah-'íš?
7 *wa'abí 'etkem 'él-hakkarmél, le'kòl pirjáh wəṭubáh,*
wattabó'u wattəṭámmə'u 'arṣí. wənaḥlatì šamtém lətoɛebá,
8 *hakkohaním wətopəšé hattorá lo-jədaɛún, wharoɛím pašəɛu-bí* [2]*,*
whannbi'ím nibbə'ú babbaɛál wə'aḥre lo-joɛílu haləkú.
9 *[lakén] ɛôd 'arìb 'etkém, wət-bəné bənekèm 'aríb.*

5 Was fanden eure Väter an mir, dass sie sich von mir entfernten
Und den Nichtigen folgten und nichtig wurden? 6 Nicht sprachen sie:
Wo ist Jahwe, der uns herausführte aus Ägyptenland,
Der uns leitete in der Wüste, im Lande der Steppe und Schlucht,

---

1) Die Überschriften der folgenden Abschnitte sollen andeuten, welche Gedanken den Redaktor des Jeremiabuchs bei der Komposition der einzelnen Profetensprüche geleitet haben.

2) Vgl. Sievers, S. 237 Anm.

Im unfruchtbaren Lande der Dürre, das kein Mensch durchwandert?
[7]Da brachte ich euch ins Fruchtland, zu essen seine Frucht und sein Gut,
Und ihr kamt und verunreinigtet mein Land, und mein Erbe machtet ihr zum Greuel.
[8]Die Priester und die mit der Tora umgehen, nicht kennen sie mich, die Hirten sind von mir abtrünnig,
Die Profeten weissagen durch Baal und folgen denen, die nicht helfen.
[9]Drob will ich noch rechten mit euch und mit euren Kindeskindern rechten.

Verse mit 6. resp. 3 + 3 Hebungen.

2) 2_{10}—$_{13. 19}$, vgl. S. 192, 193, 2_{20}.

Der Wechsel der Bilder zeigt natürlich an, dass ein neuer profetischer Spruch vorliegt; nicht etwa darf man mit Duhm sagen, »die Jugendlichkeit des Autors verrate sich darin, dass er oft Bild auf Bild herausschüttet, ohne sich Zeit zu lassen sie vollkommen auszuführen, und ohne die Kritik und Selbstzucht anzuwenden, die das weniger Gute zu Gunsten des Besseren ausscheidet und Wiederholungen aus dem Wege geht« (S. 47). Wer sich auf diesen Standpunkt stellt, der übersieht vollständig die Tendenz des Redaktors, grosse profetische Reden zu komponieren, der traut diesem Manne zu, die Sprüche Jeremias nach ihrer Entstehungszeit geordnet zu haben. Die Häufung der Bilder rührt vielmehr von ihm, nicht von dem Profeten her. Und der Umstand, dass sie unvollkommen ausgeführt sind, geht auf die Eigentümlichkeit des profetischen Stiles zurück, der es liebt, den Hörern nicht ein mühelos aufzunehmendes Wort zu bieten. Eine Weissagung muss dunkel sein, das fordert schon ihr Wesen; den Zuhörern ist es überlassen, die einzelnen Bilder zu deuten und nach Beziehungen zu suchen. So wird man denn urteilen müssen, dass von 20 ab die Aneinanderreihung von kurzen Sprüchen, die verschiedene Bilder bringen, für die Disposition des Redaktors bei seiner Kompositionsarbeit der leitende Gesichtspunkt gewesen ist. Dabei hat er sich zur Verbindung der einzelnen Sprüche der Überleitung durch ו, כי, נאם־יהוה bedient.

20 *meʿolàm šabárti ʿullék, nittáqti ʾet-mósərotáik*
wattómari: ló ʾeʿbədék!
ki ʿal-kòl gibʿá gəbohá wətáḥat kol-ʿèṣ raʿnán
ʾattì ṣoʿà zoná.

Von alters her hast du dein Joch zerbrochen, deine Bande gesprengt
Und gesprochen: Nicht mag ich dir dienen!
Ja, auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum
Legtest du dich buhlend hin.

Zwei Strophen, aus je 3 Dreiern bestehend.

3) 2 21.

21 *ʾanokí nəṭaʿtík šoréq, kulló zeraʿ-ʾemét.*
wəʾèk nehpákt ləsorijjá, gepén nokrijjá! 1)

21 Ich selbst hatte dich als Edelrebe gepflanzt, lauter echten Samen.
Doch wie hast du dich zum fauligen, zum wilden Weinstock gewandelt!

Zwei Fünfer.

4) 2 22.

22 *ʾim-təkábbəsi bannéter wətarbi-lak borít. niktám ʿawonék ləpanái.*

22 Selbst wenn du mit Lauge dich wüschest und reichlich dir Seife nähmst, blutbefleckt ist deine Schuld vor mir.

Ein Vers mit 4 + 3 Hebungen.

5) 2 23—25.

23 *ʾek-tómərí ló niṭmetí ʾahre hábbəʿalím! [lo halakti]*
rəʾì darkèk baggái, dəʿí me-ʿaśít!
bikrà qallá, məśaréket dərakéh, 24 *bəʾawwàt napšáh šaʾapà rúh.*
taʾwatàh, — mi jəšibénna! bəḥodšáh jimṣəʾúh 2).

1) So Duhm S. 25.

2) Ich halte die ersten drei Worte von 24 für einen späteren Zusatz. Trotzdem Duhm den »Wildesel« in eine Kuh verwandelt, ergiebt sich doch kein befriedigender Text. Duhm fragt: »Wer sollte auf den Gedanken kommen, er könne oder müsse die Brunst einer Kameelstute rückgängig machen«. Das ist allerdings unmöglich. Aber diese Unmöglichkeit ist das tertium comparationis. Man wird also de Lagardes [illegible] annehmen. Die beiden letzten Worte des Textes haben einen Kommentar erhalten, der oben ausgelassen ist.

25 *minɛ̀ raglék mijjahép ugronék misṣim'á!*
wattómari: nó'aš! lô, ki-'ahábti zarím. [wə'ahrehm 'elek].

23 Wie magst du sagen: Nicht bin ich unrein hinter den Baalen!
Schau deinen Weg im Thal, erkenne, was du gethan!
Leichtfüssige Kamelstute, die ihre eignen Wege kreuzt, 24 in
ihrer vollen Brunst nach Luft schnappt.
Ihr Gelüst — wer könnte es hindern! In ihrem Monat finden
sie sie.
25 Bewahre deinen Fuss vorm Barfusswerden und deine Kehle
vorm Durst!
Doch du sprichst: Vergeblich! Nein, denn ich liebe die Fremden.

5 Fünfer, dazwischen ein Doppelvierer.

6) 2_{26-28} [1]).

26 *kəbóšet ganáb, [ki] jimmaṣé: ken bét jišra'él!*
27 *'omərìm laɛ̀ṣ: 'abí wəla'ében jəlidtín'.*
ki-panù 'elài ɛorpám, welò panéhm.
ubɛét raɛatám jomərú: qumá whošiɛénu!

26 Wie ein Dieb zu Schanden wird, ertappt man ihn: also das
Haus Israel!
27 Die da sprechen zum Baum: Mein Vater: und zum Stein:
»Du gebarst mich«.
Ja, mir wenden sie ihren Rücken und nicht ihr Gesicht zu.
Doch zur Zeit ihres Unglücks werden sie sagen: Auf und
hilf uns!

4 Fünfer.

7) 2_{29-30}.

29 *lammà taríbu 'elái? kulləkém rəšaɛtém.* (LXX)
kulləkèm pəšáɛtem bî, — nə'ùm jahwé.
30 *laššáu hikketi bənekém, musár lo laqəḥú,*
'akəlà ḥeréb nəbi'ekém kə'arjè mašḥít.

29 Warum hadert ihr mit mir? Ihr alle seid Frevler,
Ihr alle treulos gegen mich — so raunt Jahwe.

---

1) Den Text hat Duhm wiederherzustellen versucht. Ich halte 28 für einen späteren Zusatz. 28b kehrt wörtlich 11_{13} wieder. 28a ist aus 11_{11-12} geflossen. Das Suffix wechselt zudem plötzlich gegenüber 27.

30 Umsonst schlug ich eure Kinder, Zucht nahmen sie nicht an,
Es frass das Schwert eure Profeten, wie ein verderbender Leu.

4 Fünfer.

8) 2 31—32 [1]).

31 *hamidbár hajití ləjisra'él 'im-'éreṣ ma'pelá?*
maddúɛ 'amərù: radnú, lo-nabó ɛod 'elék?
32 *hatiškáḥ bətulà ɛedjáh, kallá qiššuréh? —*
wəɛammí šəkeḥùn jamím 'èn mispár.

31 Bin ich eine Wüste für Israel oder das Land des Dunkels?
Warum sprechen sie: »Wir schweifen frei, kehren nicht wieder zu dir?«
32 Vergisst eine Jungfrau ihren Schmuck, eine Braut ihren Gürtel? —
Aber mein Volk vergisst mich Tage — ohne Zahl.

4 Fünfer.

9) 2 33—35. 31ff. vgl. S. 130ff.

In 33b wird man besser der LXX folgen. Die Verwendung des Verbums ייטב in 33a legt es nahe, in הרעות dazu ein Wortspiel zu sehen. Es ist dann לטמא zu lesen. Mit der LXX ist ferner in 34 דמי zu schreiben und אביונים zu streichen. במחתרת ist Plural (LXX). Die LXX hat באמריך.

33 *ma-ttetíbi darkék, ləbaqqèš 'ahbá: laken gám hareɛót, ləṭammé dərakáik.*
34 *gàm biknapáik nimṣə'ú dəme-napšót nəqijjím.*
lo bámmahtarót məṣatím, ki-ɛál kol-'elá.
35 *wattómәri: kí niqqetí! 'ak šàb 'appó! [mimmennu]*
hinnì nišpàṭ 'itták bə'omrék: lo ḥaṭatí!

33 Wie gut hast du deinen Weg eingerichtet, Liebe zu suchen: darum hast du auch böse gehandelt, deine Wege zu verunreinigen.
34 Ja, an deinen Kleidersäumen fand sich das Blut unschuldiger Wesen.
Nicht bei Einbrüchen fand ich's, nein, an jeder Terebinthe.
35 Und doch sprichst du: Ich bin gereinigt! Fürwahr, es wich sein Zorn!
Sieh, ich will rechten mit dir, dass du sagst: ich sündigte nicht!

Ein Doppelvierer und 4 Fünfer:

1) Der Anfang von 31 ist eine nach der griech. Übersetzung anscheinend noch um הדור אתם vermehrte Randbemerkung eines Lesers. Die Konjektur מאפליה ist von Giesebrecht. עמי in 31 ist eine Glosse aus 32.

Die sämtlichen Sprüche zeigen, dass der Profet zur Zeit ihrer Abfassung seinem Volke gelebt hat. Aus 2_{5}ff., das in dem eigenartigen Predigtstil, den auch das Deuteronomium aufweist, gehalten ist, folgt, dass es sich um die Zeit nach der Reform Josias handelt. Die Sprüche zeigen, dass er, ganz realpolitisch denkend, in dem eingeführten Gesetze die einmal vorhandene Grundlage, mit der man rechnen musste, für eine Besserung erblickt hat. Einen Jeremia, der so gedacht und darnach gehandelt hat, hat uns Baruch gezeichnet.

Die Verwendung der Geschichte zu einem Mahnwort, wie es in 2_{5}ff. und $2_{20.21}$ geschehen ist, kann nicht erst von den Deuteronomisten aufgebracht sein. Sie zeigen vielmehr, dass dieser Stil bereits in gewisser Weise ausgebildet war. Diesen Stil mag die Zeit nach der Vernichtung des Nordreichs geschaffen haben. Dieses Ereignis musste zum ersten Male in den Gemütern die Frage anregen, was man aus der Geschichte zu lernen habe. Dazu kam noch die schriftliche Fixierung der Vätersagen und der Jugendgeschichte des Volkes. Da vor allem die antike Geschichtsschreibung nicht ohne einen ausserhalb der Erzählung selbst liegenden Zweck unternommen ist, so war damit schon ein gewisser Ansatz und eine Anleitung zur Verwendung der Geschichte für die Mahnrede gegeben. Der von Jeremia hier übernommene Stil war also bereits ausgebildet und zeitgemäss.

Der Spruch 2_{5}ff., der schliesslich in einem Drohwort gipfelt, zeigt uns, dass der Erfolg der Reform ein sehr äusserlicher war. Der Kult des offenen Landes war nur bekämpft, vielleicht auch unterdrückt worden, aber sein Einfluss, den er schon vorher besessen, war nicht verschwunden. Das neue Gesetz hatte auf die eigenartigen Formen der Priesterschaft, die einem Jeremia als ›heidnisch‹ erscheinen mussten, keinen Einfluss, ebensowenig hatte es die bisherige Handhabung der Profetie umgestalten können. Das Volk war eben eingewöhnt, seinen religiösen Bedürfnissen musste man gerecht werden. Ihm war diese Reform aufgedrängt worden.

Dieselben Gedanken finden sich auch in dem Spruche 2_{10}ff., der ebenfalls auf eine Drohung hinausläuft. Im Stil des Profetenspruchs, der, kurz und dunkel gehalten, den Hörern zu

denken aufgiebt, ist $2_{20.21.22}$ abgefasst. Bezeichnend ist die Ansicht, die 21 über die Urzeit des Volkes äussert. 23ff. ist eine profetische Mahnrede, die dem Volke in einem Bilde sein gegenwärtiges Treiben vorhält, 26ff. eine profetische Drohrede. Besonders herzlich mahnend ist 31ff. ausgefallen, während 33ff. zu den Drohworten gehört.

Die sämtlichen Sprüche dürften einige Jahre nach der Durchführung der Reform abgefasst sein. Vielleicht lässt 30 einen Schluss auf die Art und Weise ihrer Durchführung zu. Gewiss ist es nicht so leicht gewesen, auf dem offenen Lande auch nur in beschränktem Masse die Gedanken des Deuteronomiums zu verwirklichen. Es wird nicht an Widersetzlichkeiten gefehlt haben; das Volk hat sich sicherlich nicht so einmütig, wie das Königsbuch es darstellt, seine Gottheiten nehmen lassen. Und sobald der Eifer für das neue Gesetz etwas nachliess, kehrte man stillschweigend zu den alten Bahnen zurück. Begünstigt wurde es dabei dadurch, dass die Reform durch einen Kompromiss so verschiedenartiger Faktoren zustande gekommen war. Ja, es scheint, dass in der Heimlichkeit auch die Menschenopfer wieder stattfanden. Öffentlich mag man sich mit rechtmässig erschlagenen Dieben entschuldigt haben. Rücksichtslos tritt Jeremia gegen alle diese teils offen, teils in der Stille betriebenen Frevel und Schäden auf. So lange es dem Volke gut geht, da zieht es aus, Liebe zu suchen bei den »Fremden«, die fröhlichen Götterfeste zu feiern oder in fanatischer Weise sich zu entsühnen; es vergisst Jahwe, vertauscht seinen Gott. Aber sobald einmal ernstliche Not kommt, da erscheint man, um bei ihm Hilfe zu suchen, dann weiss man plötzlich, dass Baum und Stein nicht helfen können, dann erinnert man sich der Garantie der Hilfe, die man von Jahwe in dem mit ihm geschlossenen Bunde zu besitzen meint. Wir erhalten hier einen Einblick in die Wirksamkeit des Goldscheiders Jahwes.

Hatte Jeremia 26ff. bereits von dem Umstande gesprochen, dass das Volk sich in Zeiten der Not an Jahwe wende, so hat er in 3_{1-5} die Möglichkeit einer solchen Umkehr in Betracht gezogen. Giebt es nach dem Abfall von Jahwe überhaupt noch eine Rückkehr zu ihm? Das war die juristische Formulierung der des Profeten Herz stürmisch bewegenden Frage. Es ist be-

zeichnend und es stützt meine Ansicht über seine Stellung zum Deuteronomium, dass er auf diese Formulierung gekommen und dass er gerade auf Grund der in jenem Gesetze ausgesprochenen Rechtsanschauungen die Frage behandelt hat. So wollte er dem Volke aus demselben Gesetze heraus, auf Grund dessen man von Jahwe ein Eintreten verlangte, nachweisen, dass es das Recht zu solcher Forderung überhaupt nicht besitze; es hatte sich dieses Recht durch sein vorhergehendes Betragen verscherzt. So hat Jeremia, durch die Verhältnisse gezwungen, den Stil juristischer Gesetzesauslegung in die Ausdrucksformen der Profetie aufgenommen[1]. — 3_{1}ff. endlich führt dem Volke in eindringlicher Rede vor, wie redlich Jahwe an ihm gehandelt und wie schändlich es ihn betrogen habe. Es hat ihm geschmeichelt, aber seine Worte entsprachen nicht seinen Thaten.

Nachdem in Kapitel 1 die Berufung Jeremias, an die durch Stichwortdisposition ähnliche Visionen angeschlossen sind, geschildert ist, hat der Redaktor in 2—3 aus einzelnen Sprüchen

---

1) Duhm muss natürlich die Möglichkeit einer Anspielung auf die Rechtsanschauungen des Deuteronomiums leugnen. Er presst das Wort רעים und schliesst dann, Jeremia meine mit איש אחר keinen Gatten, sondern einen Buhlen. Wie ungenügend diese Ausflucht ist, wird sofort klar, wenn man beachtet, dass zuerst ein Bild gegeben wird und dann seine Ausdeutung. Von dieser aber auf jenes zurückzuschliessen, ist nicht angängig. Ausserdem wird die Nebeneinanderstellung des Wortlauts von Jer. 3_{1} und Dtn. $24_{1b.2}$ sofort zeigen, dass die erste Stelle auf die andere Bezug haben muss:

הן ישלח איש את־אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר

ושלחה מביתו ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר

Aber wenn man wirklich einmal solchen unmöglichen Schluss, wie Duhm ihn zieht, zuliesse, so werden selbstverständlich Dtn. $24_{3.4}$ nur zwei mögliche Fälle vorgetragen: der andere Mann entlässt das rechtmässig geheiratete Weib oder stirbt ihr. Damit werden aber andere Fälle nicht ausgeschlossen, die ebenfalls unter היתה לאיש אחר fallen. Die Wiederannahme einer wieder verheiratet gewesenen geschiedenen Frau durch ihren ersten Mann zu verbieten und die eines einem unsittlichen Lebenswandel ergeben gewesenen Weibes zu erlauben, das ist gewiss nicht der Sinn des deuteronomischen Gesetzgebers gewesen. Also Duhm macht keineswegs durch seine Behauptung die Bezugnahme Jeremias auf Dtn. 24 fraglich und unwahrscheinlich.

eine grosse Rede über die religiösen Missstände in Juda zusammengestellt. In der Sammlung der Scythenlieder in 4 hat er ihr eine grosse Gerichtsdrohung folgen lassen. Man sieht hier wieder, dass man eine rein sachliche Anordnung im heutigen Jeremiabuche vorfindet. Es ist also ganz unstatthaft, wie die meisten Ausleger es thun, diese sachliche zur zeitlichen Anordnung umzuwerten. Man erhält dadurch ein verschobenes Bild der Zeit Jeremias.

2. Eine Sammlung von Aussprüchen hauptsächlich gegen die sittlichen Missstände in Juda (5. 6).

a. Kapitel 5.

1) 5_{1-6}.

Duhm hat in 1 die Worte von ־ובקשׁ bis אישׁ gestrichen. Allein die gegenwärtige Isolierung der beiden Imperative ראו und דעו weist darauf hin, dass sie zuerst vergessen und dann an falscher Stelle eingetragen sind. Eine Glosse ist ואסלח לה. In 2b und 3a schliesse ich mich Duhm an. 6a bietet einen Abschluss. 2_9. 2_{35} haben den gleichen Abschluss in Gestalt eines kurzen Drohworts.

1 *šoṭəṭú bəḥuṣót jərušalém   ubaqšú birḥobotéh*
ur'ú-na udεú,   'im-tímṣə'u 'íš,   'im-ješ-εóše-mišpáṭ, məbaqqéš 'emuná!
wə'im ‚hái-jahwé' jomərú,   lo-kén jiššabəεú.
laššéqer, 3 jahwè, εenék,   haló le'muná?
hikkíta 'otám, walò halú,   killitám, me'anú   qaḥàt musár.
hizzəqù panéhm misseláε,   me'anù lašúb.
4 *wa'ní 'amartí: ‚no'alú;   'ak dallìm hemmá.*
ki-lo-jádəεu-dérek-jahwé,   mišpáṭ 'elohéhm.
5 *'eləká-lli 'el-hággədolím,   wa'dábbəra-'ittám;*
ki-hem-jádəεu-dérek-jahwé,   mišpáṭ 'elohéhm.'
'âk! jaḥdau-šábəru-εól,   nittəqú moserót.
6 */εal-ken/ jakkèm 'arjé mijjaεár,   zə'éb εarabót!*
jəšoddèm namér,   šoqéd εal-εaréhm,   kól hajjoṣé mehénna jiṭṭarép!

1 Streift durch Jerusalems Gassen und sucht auf ihren Plätzen
Und schaut und gebt acht, ob ihr einen findet, ob einer da ist, der Recht thut, der nach Redlichkeit trachtet!

[2]Ja, wenn sie »so wahr Jahwe lebt« sagen, so schwören sie falsch.
Sind auf Lüge, [3]Jahwe, deine Augen gerichtet, nicht auf Redlichkeit?
Du schlugst sie, doch sie empfanden's nicht, du liessest sie hinschwinden, sie schlugen es aus, Zucht anzunehmen.
Sie machten ihr Antlitz fester denn Fels, schlugen es aus, umzukehren.
[4]Doch ich dachte: Sie sind unverständig; nur die Armen sind's.
Denn nicht kennen sie Jahwes Weg, das Recht ihres Gottes.
[5]Ich will doch zu den Grossen gehen und mit ihnen reden:
Denn sie kennen Jahwes Weg, das Recht ihres Gottes.
Fürwahr! Sie haben zusammen das Joch zerbrochen, gesprengt die Bande.
[6]Drum schlage sie der Löwe aus dem Walde, der Wolf der Steppen!
Es vergewaltige sie der Pardel, der vor ihren Städten lauert, jeder, der aus ihnen herausgeht, werde zerrissen!

Es sind Fünfer, die dreimal ein Doppelvierer unterbricht.

2) 5 6—7.

Um den folgenden Spruch an 1—6 anzuschliessen, entnahm der Redaktor ihm eine Zeile, die mit כי begann, und stellte sie an die Spitze als Überleitung. 6b gehört hinter עזבוני und ist von den Söhnen ausgesagt. אשׂבע ist mit dem Ktib als Qal anzusetzen, vgl. Prv. 25 17. שׁבע und שׂבע bilden ein Wortspiel.

[7]*'e-lazót 'eslaḥ-lák? banáik ɛazabún;* [6]*ki-rabbú pəšaɛéhm, ɛaṣəmú məšubotéhm.*
[7]*wajjíššabəɛú blo-'lohím, wa'éšbaɛ-'otám.*

[7]Weshalb sollte ich dir verzeihen? Deine Söhne verliessen mich; denn viel sind ihre Vergehen, zahlreich ihre Abtrünnigkeiten.
[7]Sie schworen bei Nichtgöttern, und ich bin ihrer satt.

Ein Doppelvierer und ein Fünfer.

3) 5 7—9.

Der Redaktor hat, um diesen Spruch an den vorhergehenden zu reihen, genau dasselbe Verfahren, wie vorhin, eingeschlagen. Er hat die zweite Zeile vor die erste gesetzt. Die LXX zeigt, dass man in einem der beiden Ausdrücke מיזנים und משכים eine Glosse zu dem andern zu erblicken hat. Sie liest nur θηλυμανεῖς. In der That sind sie fast synonym.

8 *susím məjuzzanìm hajú, 'iš 'el-'éšet reɛéu jiṣhalú;*
7 ***waina'pú, bet-zoná jitgorarú.***
9 *haɛal-'élle lo-'epqód, wim bəgòi kazé lo-titnáqqem-napšì?*

8 Geile Hengste sind sie geworden, einer wiehert nach dem Weibe des andern;
7 Und sie brechen die Ehe, bürgern im Hurenhaus sich ein.
9 Muss ich's an diesen nicht heimsuchen oder muss sich an solchem Volke meine Seele nicht rächen?

2 Verse mit 3 + 3, resp. 6 Hebungen, zwischen denen ein Dreier steht.

4) 5 11–14.

In 10 ergeht eine Aufforderung des Profeten zum Angriff auf die Stadt; sie wird 11 ff. mit dem Hinweis auf ihre Verderbtheit begründet. Allein in 14 folgt noch einmal eine Drohung, die in engem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht. Nun wird man allerdings sagen können, dass eine derartige Dispositionslosigkeit in einem hebr. Spruche wohl möglich sei. Aber der Stil Jeremias ist, wie ich unten zeigen werde, in solchen Worten meist so, dass auf eine Schilderung des zu tadelnden Zustandes die Drohung folgt. Man wird daher 10 als das Trümmerstück eines Spruches betrachten können, der anscheinend zu den Völkerweissagungen gehört. Hier weiss man zudem garnicht, wer in 10 angeredet ist. Der Redaktor hat den Spruch als bequeme Überleitung benutzt, an die er mit כי das folgende Wort anschliessen konnte. In der LXX steht נאם־יהוה hinter כי. Das deutet an, dass die Anrede an Israel und Juda eine Glosse ist, die vom Ende des Verses allmählich in ihn hereingerückt ist. Auch 11 a scheint nicht echt zu sein, sondern ist ein Kommentar zu כחשו ביהוה: »sie sind von mir völlig abgefallen — das ‚meint' Jahwe«. רעה in 12, das ganz farblos ist, wird eine Dittographie von רעב sein. 13 b fehlt noch in der LXX, dasselbe gilt von אלהי in 14. Das Suffix der 2. Pers. Plur. in 14 a ist ebenfalls nicht ursprünglich; denn sofort tritt wieder die 3. Pers. auf.

12 *kiḥašú bəjahwé wajjóməru: ‚lo-hú!*
wəlò-tabó-ɛalen ḥéreb wəraɛáb lo-nir'é.
13 *whannbi'ìm jihjù ləráḥ, whaddabár 'en bahém.'*
14 *lakén ko-'amár jahwé ṣəba'ót: „jaɛán dabbərám haddabàr hazzé,*

hinnì notén dəbarái bəpìk lə'éš
wəhaɛàm hazzé ləɛeṣím wa'kalatám.

12 Sie verleugnen Jahwe und sprechen: ‚Nicht er!
Nicht kommt über uns das Schwert und Hungersnot schauen wir nicht.

[13] Und die Profeten sind für den Wind, und das Wort ist nicht in ihnen.«
[14] Drum so spricht Jahwe der Heerscharen: »Weil sie dies Wort gesprochen,
Sieh, ich mache meine Worte in deinem Munde zur Lohe
Und dies Volk zu Holz, und sie wird es verzehren«.

Ein Vierer beginnt und schliesst den Spruch, der aus Fünfern besteht, die einmal ein Doppelvierer unterbricht.

5) 5_{22}.

In 18ff. begegnet man dem Kommentator des Jeremiabuchs. Er hat, wie er meint, die Erfüllung der Weissagung gegen Juda erlebt und wirft nun die Frage auf, warum es so habe kommen müssen. Er beantwortet sie mit jeremianischen, für seine Zeit popularisierten Gedanken, nicht ohne aus dem eigenen Erleben heraus zu bemerken, dass die Vertilgung keine völlige sei. Möglicherweise ist in diese Ausführungen ein echtes Stück eingesprengt, das ihre Grundlage bildet: 22. 21 wäre wieder eine daran anknüpfende Betrachtung. Man wird sich vorzustellen haben, dass mit solchen Zusätzen der profetische Spruch beim Gemeindevortrag ausstaffiert zu werden pflegte. 21 findet seine direkte Fortsetzung in 23. חק עולם ist deutlich eine Glosse zu גבול. Ihretwegen ist die Fortsetzung והמו גליו übersehen, nachgetragen, aber erst am Schlusse des Verses wieder in den Text eingestellt worden, trotzdem man durch dazugesetztes ולא יעברנהו seine richtige Stelle genau bezeichnet hatte.

[22] *ha'otí lo-tirə'ú? — nə'ùm jahwé — 'im-mippanái lo-taḫilú?*
'ašer-śámti hól gəbùl lajjám: wəhamù galláu;
wəlo-jáʕbərunhú. wajjitgaʕašú; wəló jukəlú.

[22] Wollt ihr mich nicht fürchten? — so raunt Jahwe — oder vor meinem Antlitz nicht beben?
Der ich machte die Düne zur Grenze dem Meer: seine Wogen brausen;
Doch sie überschreiten sie nicht. Sie wälzen sich her; doch vermögen sie nichts.

Der Spruch besteht aus drei Sechsern. Die Bezeichnung Jahwes als desjenigen, der dem Meere die Grenze gesetzt hat, ist ein Motiv aus den Lobliedern (vgl. Ps. 104). Die Verwendung solcher Motive würde bei Jeremia keineswegs befremden. Interessant ist es zu beobachten, wie der Kommentator dadurch wieder selbst auf ein anderes ähnliches Motiv gekommen ist: Jahwe, der die Erntezeiten eingesetzt hat und einhält (24).

Der Stil, in dem die oben behandelten ersten vier Sprüche abgefasst sind, ist der der profetischen Drohrede. Schon früher habe ich öfters auf diesen Stil hingewiesen. Die profetische Drohrede hat ihre besondere Form. Sie beginnt, wie 5_{1}ff. deutlich zeigt, mit der Darstellung der Beobachtung, die der Profet gemacht hat, die ihm den Anlass giebt, ein Drohwort auszusprechen. Dann folgt dieses Wort selbst in prägnanter Kürze. Die Drohrede besteht also aus der Darlegung des Grundes der Drohung und der Drohung selber. So sind 2_{5}ff., $_{10}$ff., $_{14}$ff., $_{18}$ff., $_{33}$ff., 46_{7}ff. gehalten. 2_{26}ff. steht zuerst die Drohung und dann ihre Begründung, ebenso 1_{15}ff. Die Begründung der Drohung kann man öfters als eine Anklage auffassen. Der Profet oder Jahwe selbst tritt als Ankläger auf, der dem Volke seine Vergehungen vorhält, oder als Richter, der auf Grund dieser Vergehen das Urteil spricht. Man könnte diese Art der Drohrede daher auch als profetische Gerichtsrede bezeichnen, ihr Stil wäre der gerichtlichen Verhandlungsweise entlehnt. Nun kann der erste Teil der Drohrede sich verselbständigen: der Profet zeigt allein, was tadelnswert ist, und lässt die Folgen der aufgewiesenen Schäden nur ahnen, erraten. Es ist klar, dass so viele Worte abgefasst sind, die im Stile des kurzen, dunklen Profetenspruchs auftreten (vgl. $2_{20.\ 21.\ 22}$): profetisches Tadelsvotum. Oder die Drohung wird allein ausgesprochen: die Situation, die sie herausfordert, ist dann allen bekannt: besonders instruktiv ist: 34_{8}ff. Vgl. auch 5_{15}ff. Bezeichnend ist hier der Anfang mit הנני oder mit dem charakteristischen Verbum (vgl. 9_{24}. 43_{10}): profetischer Drohspruch. Endlich können auch Drohung und ihre Begründung mit einander abwechseln. Das wird besonders dann der Fall sein, wenn der Profet in grosser Erregung seinen Spruch verfasst hat (vgl. 13_{20}ff.). Das Drohwort ist so sehr den Profeten eigentümlich, dass es sich ihnen auch in Reden einstellt, die in ganz anderm Stile verfasst sind. Beispiele für solche Stilmischung sind 8_{16}ff. und 46_{7}ff.

5_{3} zeigt, dass schwere Tage in der jüngsten Vergangenheit liegen. Unwillkürlich wird man bei der Schilderung gleichzeitiger grosser Geschäftigkeit, die in der Stadt herrscht, die es nach der Exilierung Jojachins nicht gegeben haben wird, an die Zeit

nach dem Scytheneinfall denken. Man suchte durch doppelte Anstrengung die erlittenen Verluste wieder einzubringen. Damit kommen wir wieder in die Zeit nach der Reform. Sie schien ja das Leben und Treiben für immer sichergestellt zu haben. Dahin weist uns auch die Schilderung des Volkes in 12. Von Jahwe, mit dessen Zorn die Profeten das Volk bedrohen — Jeremia muss also nicht ganz allein gestanden haben, herkömmlich macht man Habakuk und Zefanja zu seinen Zeitgenossen — braucht man kein Unheil zu befürchten, keinen Krieg, keine Belagerung. Das ist die Stimmung, wie sie nach der Reform geherrscht haben muss: der Bund mit Jahwe garantiert den Frieden und die Sicherheit. Die Folgen dieser Stimmung und jener Geschäftigkeit waren schlimme Laster: Betrug, Treulosigkeit, Unzucht, Zuchtlosigkeit, die keiner Mahnung zugänglich war.

b. Kapitel 6.

1) 6 6—8.

Duhm schreibt 6a dem Bearbeiter zu; man wird genauer sagen müssen, es ist die Überleitung des Redaktors von dem vorhergehenden Völkerspruche zu dem an Juda gerichteten Worte. הפקד ist in der LXX durch ψευδής wiedergegeben. Der hebr. Text, der gewiss erst mit seinem כלה der Einleitung des Redaktors angepasst ist, ist schwerlich ursprünglich. Ich lese שקרה.

6 *hôi haζír, šiqqərá, kol-ζóšeq bəqirbáh!*
7 *kəhaqír bə'èr memèh, ken heqíra raζatáh.*
hamàs wašód jiššámaζ-báh, ζal-panèh tamíd holí umakká.
8 *hiwwasərí, pen-teqáζ napšì mimmék, pen-'asimék šəmamá, 'ereṣ ló nošabá!*

6 Weh der Stadt, die abtrünnig, darinnen lauter Gewaltthat ist!
7 Wie ein Brunnen quellen lässt sein Wasser, so lässt sie ihre Bosheit quellen.
Unrecht und Bedrückung hört man in ihr, vor ihrem Antlitz ist beständig Leid und Schlag.
8 Lass dich zurechtweisen, dass meine Seele sich nicht von dir reisst, dass ich dich nicht zur Wüste mache, zum unbewohnten Gefild!

Auf zwei Fünfer folgen zwei Doppelvierer. Der Spruch ist im Stil des profetischen Mahnworts geschrieben. Es ist bezeichnend,

dass im Hintergrunde der profetischen Mahnung fast immer die Drohung steht (vgl. 13 15ff.).

2) 6 11—14.

Man wird mit Duhm in 11 שׁפך als Inf. abs. lesen, da der Imp. nicht angebracht ist. יהוה ist hier, wie in 12, späterer Zusatz. זקן ist eine Glosse, die neben מלא ימים überflüssig ist. Verständlich wäre das Wort nur, wenn es zu jenem Ausdruck in ähnlichem Verhältnis stände, wie איש zu אשה. 12—15 ist auch 8 10—12 erhalten. Die LXX hat dort nur 8 10. Der Text, der uns so mehrfach überliefert ist, ist keineswegs übereinstimmend erhalten. Man sieht also, dass man zur hebr. Textgestalt nicht unbedingtes Zutrauen haben darf. In 12 ist, שׂדות entsprechend, בתים zu lesen. יהוה steht in 8 10 noch nicht. Dort findet sich auch noch das ursprüngliche לירשׁים, das לאחרים näher beschreibt, anstatt des verderbten ונשׁים. 8 10 weist auch 12b als späteren Zusatz aus: »ich strecke meine Hand gegen die Bewohner des Landes aus — das ‚meint' Jahwe«. Ferner ist in 13a קטן und גדול zu setzen. In 14 ist statt des blassen ואין das eindrucksvolle ואיה der LXX zu schreiben. In 15a hat die LXX תועבה noch nicht gefunden. Wir haben hier die später noch vermehrte Randbemerkung eines Lesers zu 15b. Ebenso kann der von לכן eingeleitete Satz nicht ursprünglich sein. Denn das Schicksal der Judäer, also auch der Profeten und Priester, ist bereits vorher geschildert. In einer geläufigen Formel wird also hier noch ein Drohwort angefügt, um anzuzeigen, dass auch die Priester und Profeten an dem oben dargestellten Schicksal des gesamten Volkes teilnehmen werden: »das ‚meint' Jahwe«. Durch ו hat der Redaktor unser Stück mit dem vorhergehenden verbunden.

11 *'et-hamàt jahwé maletí, nil'éti hakíl,*
šapók ɛal-ɛolàl bahúṣ wəɛal-sód bahurím.
ki-gam-'íš gam-'iššá jillakədú ɛim-məlè jamím,
12 *wənasábbu battím la'herím, šadót ləjorəším.*
13 *ki-miqqaṭòn wəɛàd gadól, kulló boṣeɛ-béṣaɛ,*
uminnabì wəɛàd kohén, kulló ɛośe-šéqer.
14 *wairappù 'et-šéber ɛammí ɛal-nəqallà lemór:*
‚šalòm! šalóm!' wə'ajjè šalóm? gam-bóš lo-jebóšu, gam-haklím lo-jadəɛú!

11 Der Glut Jahwes bin ich voll, müh' mich ab, es auszuhalten,
Muss es ausgiessen über das Kind auf der Gasse und den Kreis der Jünglinge.
Ja, Mann wie Weib wird gefangen werden samt dem Hochbetagten,
12 Übergehen werden die Häuser an andere, die Felder an Eroberer.

13 Denn vom kleinsten bis zum grössten, ein jeder sinnt auf
Schmälerung,
Und vom Profeten bis zum Priester, ein jeder übt Betrug.
14 Und sie heilen meines Volkes Verderben leichthin mit dem
Worte:
»Heil! Heil!« Ja, wo ist denn Heil? Sie mögen sich nicht
mehr schämen, noch kennen sie ein Erröten!

Der Spruch ist in Fünfern abgefasst, die ein Doppelvierer beschliesst. Er ist im Stil der Drohrede gehalten, der sich dadurch, dass sich die eigene Persönlichkeit des Profeten geltend macht, insofern von der hergebrachten Weise unterscheidet, dass zuerst die Drohung ausgesprochen und der Anlass dazu als Begründung gegeben wird.

3) 6_{16-19}.

Der Redaktor hat die Überleitung durch כה אמר יהוה bewerkstelligt und damit Richtiges getroffen. In 18 gehört לכן als Glosse nicht in den Text; im übrigen hat man Cornill zu folgen, der nach der LXX rekonstruiert. Der hebr. Text bringt zu den ausgelassenen Worten nur den Kommentar. Als Glossen sind ferner in 19 אנכי und עדה (vgl. 5_{12}) auszuscheiden: das Objekt zu מביא ist פרי. Die LXX liest mit Recht משבתם.

16 *ꜥimdú ꜥal-dərakìm ur'ú   wəša'lú lintibòt ꜥolám,*
'e-ze-dérek haṭṭób ulku-báh,   umiṣ'ù margóꜥ lənapšəkém!
wajjóməru: ˌlò nelék!"
17 *wahqimóti ꜥalekèm ṣopím: haqšíbu ləqòl šopár!*
wajjóməru: ˌlò naqšíb!"
18 *šimꜥú haggojím   wəroꜥé ꜥadarím,   19 šimꜥí ha'aréṣ!*
hinnì mebí   ꜥal-haꜥàm hazzé   pərí məšubatám.
ki-lidbaràì lò hiqšíbú,   wətoratì. — wajjim'asu-báh!

16 Tretet an die Wege und schaut und fragt nach den Pfaden
der Vorzeit,
Welches der heilsame Weg sei und geht darauf, so findet
ihr Ruhe für eure Seele!
Da sprachen sie: »Wir gehen nicht!«
17 Da stellte ich für euch Späher auf: Merkt auf den Ruf des Horns!
Da sprachen sie: »Wir merken nicht auf!«
18 Hört, ihr Völker und ihr Hirten der Herden, 19 höre, du Erde!
Sieh, ich bringe über dies Volk die Frucht ihres Abfalls.
Denn auf meine Worte merkten sie nicht, und meine Tora
— ja, die verachteten sie!

Der Spruch ist in Versen mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen abgefasst. Zweimal werden die Langzeilen in wirkungsvoller Weise durch Dreier unterbrochen. Der hier angewandte Stil ist wieder der der Drohrede. Die Drohung wird in besonders feierlicher Weise eingeleitet. Bezeichnend ist wieder ihr Anfang mit הנני.

4) 6 20.

In 20 ist תבוא Glosse; denn im entsprechenden Gliede steht nur der Ortsname. Dasselbe gilt von הטוב (vgl. auch LXX). 21 ist ein Kommentar zu dem folgenden Völkerspruch: »das ‚meint' Jahwe«.

20 *lamma-zzé li-lboná miššəbá* *wəqanè me'éreṣ merhaq?*
ɛolótekem: ló ləraṣón! — *wəzibhekèm: lo-ɛárəbu-lí!*

20 Wozu nur für mich Weihrauch aus Saba und Würzrohr aus fernem Land?
Eure Brandopfer: nicht zum Wohlgefallen! — und eure Schlachtopfer: sie sind mir nicht angenehm.

Es sind zwei Verse mit 3 + 3 Hebungen. Das Wort ist im Stil des Profetenspruchs abgefasst, der gerade hier in seiner Eigenart deutlich hervortritt: Kürze, Dunkelheit. Warum? so beginnt er, die Zuhörer sollen darüber nachdenken.

6 11ff. zeigen uns Jeremia im Kampfe gegen die leitenden Elemente im Volke, die an der Verderbnis seiner Meinung nach mit schuld sind. Weder die Priester noch die Profeten haben ein Verständnis für den Ernst der Lage. Sie beruhigen das Volk mit dem Worte: »Heil! Damit kann nur die durch den Bundesschluss mit Jahwe geschaffene Stimmung gezeichnet sein. Man beruft sich auf die Garantie ungestörten Wohlergehens, die man im Deuteronomium zu besitzen meint. Die sittlich-sozialen Forderungen des Gesetzes, Jahwes Worte, seine Tora übersieht man völlig. Vom Tempel her hat man ja in einem festgesetzten Opfersystem das beste Mittel,

---

1) לרצון erklärt Duhm (S. 71) für einen »term. techn. der späteren Kultsprache«. Hier könnte man eine ähnliche Bemerkung, wie er sie einmal gegen Giesebrecht gerichtet hat (S. 358 u.), ihm entgegenhalten: haben etwa die Priester erst in der späteren Zeit sich eine besondere Kultsprache erfunden? Wie überhaupt jeder Stand — ich erinnere nur an unsere Jägersprache — so hat auch die Tempelpriesterschaft sich früh ihre eigene Sprache geschaffen. Der Priesterkodex ist nur die schriftliche Fixierung dieser allmählichen jahrhundertelangen Entwicklung.

Jahwes Wohlgefallen sich zu erhalten. Da verklingt die warnende Stimme der von Jahwe ausgesandten Späher, mag sie nun herzlich mahnend: Lass dich zurechtweisen! oder drohend klingen. Man mag sich nicht an den Pfaden der Vorzeit, wie das neue Gesetz sie zeichnet, ein Vorbild nehmen. So muss denn in die Töne, die der unermüdliche Warner und Mahner anschlägt, sich die Gerichtsdrohung mischen. Der treue Goldscheider seines Volkes kämpft vergeblich dagegen an: das Drohwort will ihm nicht über die Lippen. Völker und Erde ruft er zu Zeugen an, dass es so kommen muss: er muss es aussprechen, und damit nimmt das Verderben seinen Lauf.

Die Sprüche sind vor allem wichtig deshalb, weil sie genau die durch das Deuteronomium geschaffene Stimmung im Lande erkennen lassen. Sie bestätigen in bester Weise meine früher schon verschiedentlich ausgesprochene Auffassung der Zeit nach 620, der Stellung Jeremias zur Reform. 20 zeigt vor allem, worum es den Priestern zu thun war: ihr Interesse galt der Opfertora. Damit erhalten wir einen Beweis für ihr Alter. Die Opfergesetze des Priesterkodex sind damals mindestens inhaltlich teilweise schon vorhanden gewesen; ja, von hier aus erhebt sich die ernstliche Frage, ob man sie und wieweit man sie schon so fixiert besessen hat, wie sie uns überliefert sind. Vgl. zu dieser Frage Graf Baudissin, Einl. in d. Bücher des A. Test. S. 154ff.

Jeremia nennt hier die Profeten Späher. Wie der Wächter auf hoher Warte Ausschau hält, so hat auch der Profet ursprünglich die Aufgabe, das, was andern verborgen ist, zu schauen. Allmählich kommt dazu, dass er, der so besser weiss als die anderen Menschen, was Jahwe in seinem Rate beschlossen hat, der selbst »in Jahwes Rate gestanden«, es sich angelegen sein lässt, der Berater seiner Landsleute in den höchsten Fragen des Lebens zu werden. Die Verwendung des Stils der Wächterlieder für die Völkerweissagungen ist also nicht ohne Absicht geschehen: der Profet will dem Volke das sein, was der Wächter auf der Bergwarte seinen Thalleuten ist, seine Worte sollen dem Ruf des Lärmhorns gleichen. Man sieht hier wieder, wie sehr man sich durch die Unechtheitserklärung dieser Völkersprüche schädigen würde.

In Kap. 5 u. 6 hat der Redaktor einzelne Aussprüche, die sich vorwiegend gegen sittliche Übelstände in Juda richten, zu einer grossen Rede verarbeitet, doch so, dass er hier die Gerichtsdrohung sofort in Gestalt einer einzelnen Völkerweissagung den einzelnen Sprüchen hat folgen lassen.

3. Eine Sammlung von Aussprüchen Jeremias zur Illustration seiner Goldscheiderarbeit (7—10).

a. Kapitel 7.

1) Die Tempelrede 7_{1-15}.

7_{1-15} bringen die Tempelrede, deren Grundgedanken von Baruch kurz in Kap. 26 gegeben sind. Duhm bestreitet die Echtheit: die »Ausführung sei sehr schwach« (S. 75). An dieser Bemerkung ist nur das eine richtig, dass dieser Rede ein andrer Stil als den profetischen Sprüchen zu Grunde liegt. Ich habe bereits für ihn das Wort »profetische Predigt« gebraucht (S. 70ff.). Es spielen in die Wiedergabe des im Auftrage Jahwes mitzuteilenden Ausspruchs persönliche Stimmungen und Gedanken hinein. Dass einem Jeremia, der so sehr mit seiner ganzen Persönlichkeit bei seiner Verkündigung ist, dieser Stil zusagen musste, darf uns nicht wundern. Wie das Deuteronomium zeigt, ist dieser Stil jener Zeit geläufig.*

Der Text der LXX in 1 u. 2 ist wesentlich kürzer, der hebr. ist nach Kap. 26 vermehrt. In 3 fehlt in ihr צבאות. Die Aufforderung, sich zu bessern, in 3 dürfte eine Erläuterung zu der negativen Wendung in 4 sein. Sie ist mit Worten aus 5ff. gegeben. Auch wird die LXX das Ursprüngliche mit ihrem nur zweimal gesetzten היכל יהוה haben. המה kann wohl nicht das griech. ἐστίν sein. Durch doppelte Schreibung der letzten beiden Buchstaben von יהוה scheint ein הו entstanden zu sein, das dann später in המה verwandelt wurde. Vgl. auch 6_{14} und בית הזה in 11. In 6 wird man mit der LXX וגר ויתום zu schreiben haben. Das Sätzchen vom Blutvergiessen ist vielleicht erst aus 22_{3} nachgetragen«. Das hier unerwartet auftretende במקום הזה und אל spricht sehr dafür. לרע לכם ist die Glosse eines die israelitische Geschichte auf den vorhergehenden Satz hin überschauenden Lesers. Einen frommen Wunsch ebenfalls eines Späteren drückt der Schluss von 7 aus. Auch der Schluss von 8 ist glossenhaft erweitert. Eine Glosse ähnlicher Form ist in den Text, der der LXX vorlag, schon in 4 eingedrungen. In 9 hat die LXX eine andere Anordnung der Verba.

Sie beginnt mit *φονεύετε*. Im hebr. Texte erwartet man eigentlich הרצח. So wird רצח erst nachträglich hereingekommen sein, vielleicht aus Hos. 42: möglicherweise hat diese Glosse auch den Zusatz in 6 verschuldet. Jeremia hat sich in 5ff. ersichtlich dem Deuteronomium angeschlossen (vgl. Jer. 31). Wenn man dabei in 9 von »Übertreibungen« spricht, so genügt ein Hinweis auf die Vorwürfe: »Geile Hengste«, »keiner ist da, der Redlichkeit übt«, »jeder heimst unrechten Gewinn ein«, »sie schwören falsch« etc., um zu zeigen, dass hier thatsächliche Verhältnisse gegeisselt werden. In 9b ist קַטֵּר לַבַּעַל, das gegenüber 6b einen Wechsel im Ausdruck darstellt, durch 6b glossiert. Der Relativsatz, der sich in 10 an הבית הזה anschliesst, ist kaum echt; denn בית ist durch זה bereits bestimmt. Und sobald es wiederkehrt (11. 14), ist ihm wieder der gleiche Satz angefügt. In 13 wird נאם־יהוה und השכם ודבר durch die LXX als Glosse erwiesen. Allein mit Ausnahme des ersten Wortes scheint er mir sekundär zu sein. Er bringt noch einmal eine weitläufige Aufzählung der Vergehungen des Volkes, die bereits vorher in viel bezeichenderer Weise geschildert sind. In 14 dürften wieder die Bestimmungen von בית und מקום nicht echt sein. In 15 folgt ein Kommentar zu 14, der die ausgesprochene Drohung in ihren Folgen für das Volk ausführt.

2 *šimɛú dbar-jahwé, kôl jəhudá!* 3 *ko-'amàr jahwé, 'elohé jiśra'él:*
4 *'al-tíbṭəhu-lakém 'el-dibrè-haššéqer: „hekàl jahwé! hekàl jahwé!"*
5 *ki-'im-heṭéb teṭibú darkekém umáɛləlekém,*
'im-ɛaśò taɛśù mišpáṭ ben-'íš uben-reɛéu,
6 *wəgér wəjatóm walmaná lo-taɛšəqú, wə'aḥré 'elohím 'aḥerím lo-teləkú,*
7 *wəšikkánti 'etkém bammaqòm hazzé.*
8 *hinnè 'attém boṭəḥìm lakém 'el-dibrè haššéqer.*
9 *haganób wəna'óp wəhíššabeɛ laššéqer wəqaṭṭér labbaɛál.*
10 *ubatém waɛmadtém ləpanái babbàit hazzé wa'martém:*
„niṣṣálnu!" — ləmáɛan ɛaśót 'et-kol-háttoɛebót ha'ellé.
11 *hamɛarát pariṣìm hajá habbàit hazzé bəɛenekém?*
gâm 'anokí hinnè ra'íti! — nə'ùm jahwé.
12 *ki-lku-ná 'el-məqomí bəšiló, 'ašer-šikkánti šəmí barišoná,*
ur'ú, 'ašer-ɛaśíti lô mippne-ráɛat-ɛammí jiśra'él.
13 *wəɛattà* 14 *ɛaśíti labbàit ⟨hazzé⟩ wəlammaqòm ⟨hazzé⟩,*
ka'šér ɛaśití ləšiló!

[2]Hört Jahwes Wort, du gesamtes Juda! [3]So spricht Jahwe,
Israels Gott:
[4]Gebt euch nicht dem Vertrauen hin auf Lügenworte: »der
Tempel Jahwes! der Tempel Jahwes!«
[5]Ja, wenn ihr ernstlich eure Wege und eure Thaten bessert,
Wenn ihr wirklich unter einander Recht übt
[6]Und Fremdling, Waise und Witwe nicht vergewaltigt und
anderen Göttern nicht nachgeht,
[7]So will ich euch wohnen lassen an diesem Ort!
[8]Sieh, ihr aber gebt euch dem Vertrauen hin auf Lügenworte!
[9]Wie? Stehlen, ehebrechen, falsch schwören und dem
Baal räuchern,
[10]Und dann kommt ihr und tretet vor mich hin in diesem
Hause und sprecht:
»Wir sind sicher!« — um alle jene Greuel zu thun.
[11]Ist denn eine Räuberhöhle dies Haus in euren Augen
geworden?
Jawohl! Auch ich schau' es so! — So raunt Jahwe.
[12]Denn geht nur hin zu meinem Orte in Silo, wo ich vormals meinen Namen wohnen liess,
Und schaut, was ich ihm anthat angesichts der Bosheit
meines Volkes Israel.
[13]Und nun thu ich diesem Hause und diesem Orte an,
Was ich Silo angethan!

Der Spruch zerfällt deutlich in zwei Teile, wie es Baruch ebenfalls angedeutet hat. Der erste ist ein Mahnwort und in Versen mit je 4, resp. 5 Hebungen abgefasst, daran knüpft sich eine Drohrede in Versen mit je 6, resp. 3 + 3 Hebungen.

Die Rede, die Jeremia im Anfang der Regierung Jojakims gehalten hat, steht in völligem Einklang mit seiner sonstigen Stellungnahme gegenüber dem Deuteronomium. Er verlangt deutlich die Befolgung der klaren sittlichen Forderungen dieses Gesetzes. Von ihr macht er den Bestand Judas abhängig. Einem seine Gebote übertretenden Volke gegenüber kennt Jahwe keine Verpflichtung. Ja, er lässt an ihm seine richterliche Strenge ebenso walten wie an Silo. Das Volk dagegen vertraut dem Glauben an die Unverletzlichkeit Jerusalems und des Tempels, wie sie durch das Deuteronomium garantiert zu sein scheint.

Es kommt ihm nur auf die Erfüllung der formellen Verpflichtungen dem Hauptheiligtum gegenüber an, eine Ansicht, die von den Priestern in ihrem eigenen Interesse rege gepflegt wurde. Wenn man regelmässig im Tempel zu Jerusalem sich zusammenfand, die vorgeschriebenen Opferfeste zu feiern, die ausgeschriebenen Fasttage abzuhalten, so war man gern geneigt, gegenüber dem privatim betriebenen Kult der ländlichen Gottheiten und der fremden Göttergestalten ein Auge zuzudrücken. Da mochte denn jeder seinem persönlichen Empfinden und weiterhin seinen egoistischen Interessen nachgehen.

Jeremia droht dem Tempel das gleiche Geschick an, das Silo betroffen hat. Es erhebt sich von hier aus die Frage, ob nicht diese eigenartige Form der Drohung durch den Anspruch des jerusalemischen Tempels bedingt ist, direkte Fortsetzung und Erbe der Vorrechte und Ansprüche Silos zu sein, die wieder darauf beruhen, dass dort die erste feste Station des Wüstenheiligtums gewesen sein soll. Besass man damals schon, wenigstens in den Grundzügen, die Tempelvorgeschichte des Priesterkodex, die »Projicierung des salomonischen Tempels in die mosaische Zeit« (Cornill, Einl. in d. A.T. S. 55)? Eine solche Vorgeschichte ist nicht das Werk eines Schriftstellers, sondern sie ist das Ergebnis der Wünsche, Hoffnungen, des Nachdenkens und Fabulierens vieler Generationen.

Die Rede Jeremias ist ein Beweis dafür, dass der Goldscheider Jahwes immer mehr sich wieder seinem Jugendberufe eines Völkerprofeten unwillkürlich, durch den Misserfolg seiner Wirksamkeit gedrängt, zuzuwenden beginnt. Während der für Juda ruhigen Zeit von 620 an hat er die Ereignisse, die ausserhalb seiner Heimat vorgingen, fast ganz aus dem Auge verloren. Mit dem Eingreifen des Ägypters in die Verhältnisse Asiens beginnt er sie wieder zu beobachten; es wird ihm aus dem Verhalten seines Volkes, das er so lange zu beobachten Gelegenheit und zu ändern versucht hat, klar, dass sie den Sturz Judas herbeiführen müssen.

2) 7 $_{21—29}$.

21a ist die Überleitung des Redaktors, die der hebr. Text vermehrt aufweist. Das Suffix an צויתים bezieht sich natürlich auf עלות und זבחים des vorhergehenden Verses (vgl. Jes. 48 $_5$). Eine Verkennung

dieser Beziehung hat zu der Einfügung der umständlichen Bestimmung in 22b geführt. Im folgenden ist das pers. Objekt zu צוה stets mit Hilfe von את ausgedrückt. In 23 ist את הדבר הזה Glosse; denn das sachl. Objekt zu צויתי folgt in einer direkten Rede. 23b u. c scheint mir ein späterer Zusatz zu sein; in Anlehnung an deuteronomische Redeweise und mit Hilfe von Reminiscenzen aus dem Exodus, die durch שמעו בקולי ausgelöst sind, wird versucht, das Gegenteil von 24b u. c zu geben. In 24 wird במעצות durch die LXX als Glosse zu בשררות erwiesen. Von 25 ab erhalten wir einen Kommentar zu dem Spruche. Es wird auseinander gesetzt, was mit dem Nichthören auf Jahwes Stimme gemeint sei: Gott hat Profeten und zuletzt den Jeremia gesandt, aber das Volk hat ihre Worte nicht beachtet. Der Kommentator lebt in einer Zeit, wo man sich über die Art und Weise göttlicher Mitteilung bereits Gedanken macht. Die Überleitung von seiner Erklärung zu der Fortsetzung des Spruches gewinnt er durch eine neue Einleitung (28), die die LXX noch ausführlicher besitzt. Er hat also die Vorstellung zu erwecken sich bemüht, dass Jahwe zunächst seinem Profeten den Spruch in der Einsamkeit mitgeteilt habe, damit er ihn öffentlich vortrage. Die Schilderungsweise der Denkwürdigkeiten Jeremias und Baruchs hat ihm dabei zum Vorbild gedient. Die LXX hat in 28 שמע und לקח und noch nicht אלהיו gelesen. Durch sie wird ונכרתה als erläuternde Glosse zu אבדה erwiesen. In 29 ist על־שפים eine aus על־שפתים der LXX verderbte Glosse. Von 30 ab folgt wieder ein späterer Kommentar, der die Worte Jeremias durch Anführung von Einzelheiten aus dem bösen Verhalten der Judäer und durch weitere Ausmalung des Gerichtes seiner Zeit näher zu bringen versucht hat.

21 *ɛolotekém səpu-ɛál-zibḥekém   wə'iklù bašár!*
22 *ki-lo-dibbárti 'ét 'abotekém,   wəló ṣiwwitím*
bəjóm hoṣi'ì 'otám   me'éreṣ miṣráim,
23 *ki-'ìm ṣiwwíti 'otám: „šimɛú bəqolí!"*
24 *wəló šaməɛú   wəlo-híṭṭu-'oznám,   wajjeləkú bišrirút libbàm haráɛ*
wajjihjú lə'ahór   wəló ləpaním: 28 *ze-haggói, lo-šamáɛ bəqòl jahwé*
wəlo-laqàḥ musár, 'abədá   ha'muná mippihém.
29 *gozzì nizrék wəkašlíki   uš'ì qiná!*
ki-ma'às jahwé wajjiṭṭóš   'et-dór ɛebrató.

21 Fügt eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern hinzu und esset Fleisch!
22 Denn nicht redete ich davon zu euren Vätern, noch schrieb ich sie vor

Am Tage, da ich sie hinausführte aus Ägyptenland,
23 Sondern ich schrieb ihnen vor: Hört auf meine Stimme!
24 Doch sie hörten nicht, noch neigten sie ihr Ohr, gingen hin
in der Härte ihres bösen Herzens
Und kamen rückwärts und nicht vorwärts: 28 Das ist das
Volk, das auf Jahwes Stimme nicht hört,
Und Warnung nicht annimmt, es schwand die Treue aus
ihrem Munde.
29 Scher ab dein Haupthaar und wirf's hin und heb an das Totenlied!
Denn Jahwe verwirft und verstösst das Geschlecht seines Grimms.

Ausführlicher als in 6_{20} hat sich Jeremia in diesem Spruche, der in Fünfern, die einmal ein Paar Doppelvierer unterbricht, gehalten ist, gegen das Opferwesen gewandt. Übertretet nur ruhig die peinlichen Opfervorschriften und lasst den Unterschied zwischen Brand- und Schlachtopfern getrost ausser Acht. Jahwe gilt es gleich, er hat sie nicht geboten, ruft er dem Volke zu. Er verlangt, dass man ihm folge. Im Stil der Geschichtsbetrachtung blickt Jeremia auf die Vergangenheit zurück: niemals hat man auf Jahwe gehört, und die Folgen sind nicht ausgeblieben. So kommt er denn auch hier wieder zu dem Schluss: es ist das unverbesserliche Volk, das Geschlecht des göttlichen Grimms; sein Spruch wird zur Drohrede.

Auch dieser Spruch gehört in die Zeit vor dem Wendepunkte des vierten Jahres Jojakims, wo der Profet wieder vor aller Welt zu seinem Jugendberufe zurückzukehren sich entschloss. Wenn man darnach diese Zeit charakterisieren soll, so wird man sagen, dass einerseits sich von der Tempelpriesterschaft aus ein Dringen auf genaue Befolgung ihrer Opfertora zeigt. Anderseits aber scheinen die politischen Ereignisse, der Tod Josias, der Eingriff des Pharao in das Geschick Judas, die Bevölkerung erregt und ein Suchen der Gottheit wachgerufen zu haben. Die Priesterschaft hat diese Regungen ausgenutzt, um ihre Rechnung dabei zu machen, und wie der Verlauf der Geschichte zeigt, schliesslich ihren Vorteil gefunden.

b. Kapitel 8.

1) 8_{4-7}.

Die Jeremiaworte hat der Kommentator wieder durch eine besondere Einleitung herausgehoben, die im hebr. Texte noch deutlicher gemacht

ist. Nach der LXX ist in 4 שׁב לו zu setzen, ebenso in 5 und ירושלם zu streichen. In 6 ist nach ihrem Ausweis שׁב aus שׁט verderbt; die Korrektur ist in verderbter Gestalt als שׁוטף in den Text gekommen. In 7a ist עגור eine erläuternde Glosse zu סוס. Da dieses Wort kurz vorher in der Bedeutung »Ross« vorkam, sollte diese Anmerkung es hier als Vogel bezeichnen.

4 *hajíppəlu wəló jaqumú 'im šáb lo jašúb?*
5 *maddúɛ šab haɛàm hazzé məšubá niṣṣahát?*
heḫzíqu battarmít, me'anù lašúb; 6 hiqšábti wa'ešmáɛ, lo-kén jədabbərú,
'en 'ìš nihám ɛal-raɛató: mê ɛaśití!
kullò šaṭ-bímruṣató kəsús bammilḥamá.
7 *gam-hasidá baššamáim jadəɛá moɛadéh, wətòr wəsús šamərú ɛet-bo'án.*

4 Fällt man und steht nicht wieder auf oder kehrt sich, wer sich abkehrte, nicht wieder um?
5 Warum kehrt sich dies Volk um in beharrlicher Abkehr?
Sie halten fest am Truge, weigern sich umzukehren; 6 ich merkte auf und hörte, Unwahrheit reden sie,
Keiner ist da, der seine Bosheit bereut: Was hab ich gethan!
Jeder schweift umher in seinem Laufe gleich dem Ross in der Schlacht.
7 Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten, und Turtel und Schwalbe beobachten die Zeit ihrer Rückkunft!

Der Spruch, der aus 2 Strophen von 2 Fünfern und einem Doppelvierer besteht, gehört einer früheren Zeit der Wirksamkeit Jeremias an. Noch sind es nur mahnende Worte, die Hoffnung auf Erfolg ist noch lebendig, noch klingt nicht die Gerichtsdrohung hinein. Die Einsicht in die Vergeblichkeit jedes Besserungsversuches ist dem Manne noch nicht gekommen, der die Naturvorgänge beobachtet und im stillen hofft, dass sie ihre Parallele in dem Verhalten des Volkes zu seinem Gott haben könnten. Interessant ist es zu beobachten, wie die Motive des Profetenspruchs, der Vergleich mit dem Fallenden, dem sich Umwendenden, den zurückkehrenden Zugvögeln, unwillkürlich unter dem Eindruck der beobachteten Missstände um die Darstellung dieser Beobachtungen vermehrt werden und so das Mahnwort entsteht. Die profetische

Mahnrede ist aus dem Profetenspruche entstanden, vgl. besonders 2_{31}ff. und $_{23}$ff.

2) 8_{7-13}.

Durch Stichwortdisposition (שקר) ist der vorige Spruch mit 7bff. verbunden. Duhm streicht einfach 7b. Doch meine ich, dass der Redaktor wieder das Verfahren der Umstellung der ersten beiden Verse des folgenden Stücks zum Zweck besserer Verknüpfung eingeschlagen hat. So steht zuerst die verwunderte Frage des Profeten, dann ihre Beantwortung und die Begründung der Antwort. Die Fortsetzung von 9 bringt erst 13, den man nach dem Texte der LXX wiederherstellen muss.

8 *'eká tomərú: ḥakamím 'anaḥnú, wə'ittánu toràt jahwé'?*
7 *ɛammí lo jadəɛú 'et-mišpàṭ jahwé; laššéqer ɛašá ɛeṭ-*
šéqer soparím!
9 *hobíšu ḥakamìm, ḥattú wajjíllakədú!*
ki-bidbàr jahwé ma'asú, wəḥokmát-me lahém?
13 *'osép 'asipám, — nə'ùm jahwé, — 'ên ɛanabím baggepén,*
wə'én tə'ením batt'ená, wəheɛalè nabél!

8 Wie mögt ihr sprechen: »Weise sind wir, und bei uns ist Jahwes Tora?«
7 Mein Volk kennt nicht Jahwes Rechtsforderung: zur Lüge macht sie die Lügenfeder der Schreiber!
9 Zu schanden werden die Weisen, erschreckt, ja, gefangen!
Denn Jahwes Wort verachten sie, und was für Weisheit haben sie?
13 Will ich sammeln ihren Ertrag — so raunt Jahwe — da giebt's keine Trauben am Weinstock,
Da giebt's keine Feigen am Feigenbaum, und das Laub ist welk!

Der Spruch zerfällt deutlich in zwei Teile, im ersten spricht der Profet, im zweiten Jahwe. Beide Teile sind durch einen Vers mit 4 + 3 Hebungen eingeleitet, der durch Fünfer, resp. Doppelvierer fortgesetzt wird.

Der Spruch ist von grosser Wichtigkeit für die Beurteilung Jeremias und seiner Zeit. Deutlich tritt der Profet gegen die Anmassung auf, die jede Belehrung ablehnt: man habe ja Jahwes Tora. Wieder wird hier das Pochen auf den Besitz der Tora bekämpft. Jeremia fordert dagegen im Namen Jahwes Fruchtbringen; und dazu ist man imstande, wenn man Jahwes Wort nicht verachtet oder, wie es positiv ausgedrückt wird, die Rechtssatzung Jahwes kennt. Wieder also ist es derselbe Gegen-

satz, wie er nach andern Sprüchen zwischen dem Profeten und dem Volke besteht. Er verlangt Erfüllung der sittlichen Forderungen seines Gottes als Vorbedingung glücklicher Zustände in der Heimat — das ist die rechte Weisheit — das Volk dagegen glaubt genügend schon allein durch den Besitz des Gesetzeskodex gesichert zu sein. Unser Spruch sagt also nichts davon, dass Jeremia kein Anhänger der deuteronomischen Reform gewesen sei . Vielmehr zeigt er gerade wieder, wie realpolitisch der Profet zu denken verstand: er rechnete mit den einmal gegebenen Verhältnissen. Das Deuteronomium war einmal da, es trat auf mit dem Anspruch, ein Wort Gottes an das Volk zu sein, es enthielt thatsächlich sittlich-soziale Forderungen, so dass man, wenn man mit ihnen Ernst gemacht hätte, schon einen grossen Schritt vorwärts gekommen wäre.

Steht dieser Sinn des Spruches unumstösslich fest, so kann man über die Tragweite gewisser Andeutungen in ihm schwanken. Jeremia macht gegen die Soferim, gegen die »Weisen« einen Ausfall. Sie verachten Jahwes Wort, seine sittlichen Gebote, die für den Profeten allein Weisheit sind. Ihr Anspruch auf Weisheit liegt also auf einem anderen Gebiete. Unwillkürlich erinnert man sich dabei an 2_8. Die Soferim werden ebenfalls Priester sein, und zwar diejenigen Priester, denen die Pflege der Tora (Dtn. 31_9ff.) und besonders der priesterlichen Tradition, der Opfervorschriften oblag. Sie haben sich der Tora Jahwes bemächtigt, und nun, da das neue Gesetz den Tempel in den Vordergrund gerückt hat, die Priesterschaft dort immer mehr die tonangebende Rolle im Volke zu spielen beginnt, bis sie unter Jojakim völlig siegt, fangen sie an, die Tora Jahwes zur Lüge zu machen. Es beginnt jene Arbeit, deren Endergebnis wir besitzen: der Pentateuch. Auch das können wir mit einiger Sicherheit bestimmen, worauf sich die Arbeit der Soferim besonders gerichtet haben muss. Wenn man das Deuteronomium und die Reform als das Ergebnis des Kompromisses zwischen der profetisch und der hierarchisch gerichteten Strömung in Juda bezeichnen darf, so war es jener gelungen, hier die von ihnen verfochtenen sittlich-sozialen Forderungen zum Reichsgesetz zu erheben, die zum Teil eine Vertiefung und Weiterbildung der gesunden Volks-

moral darstellten, während die Priesterschaft Jerusalems für ihre Mitwirkung sich ihren Anspruch auf eine Ausnahmestellung und Alleinrechtmässigkeit hatte verbriefen lassen. Vergrösserte die Entwicklung der Verhältnisse den Einfluss der Priester auf das Volk und auf die Politik des Reiches, so musste dies naturnotwendig zu dem Bestreben führen, ihre weiteren Ansprüche gesetzlich zu verwirklichen. Sie erstrebten aber, wie das Endergebnis ihrer Bemühungen zeigt, die Hierokratie, die Unterwerfung des gesamten Lebens in Staat und Volk unter priesterliche Aufsicht und Regelung. Programmentwürfe, wie uns einer im Buche Hesekiel erhalten ist, werden bei der Schreiblust der alten Zeit nicht bloss in den Herzen der Priester verschlossen geblieben sein. Und gerade die Nichteinheitlichkeit des Priesterkodex deutet darauf hin, dass er das Ergebnis von Kompromissen zwischen solchen Programmentwürfen sein wird. Also jene Zeit, die ein allmähliches Umsichgreifen priesterlicher Vorherrschaft kennzeichnet, wird auch Versuche gezeitigt haben, den weiteren Ansprüchen der Priesterschaft entsprechend die deuteronomische Gesetzgebung zurechtzustutzen: der Lügengriffel der Soferim machte sie zur Lüge. Der Spruch dürfte daher wohl der ersten Zeit Jojakims angehören.

3) 8_{18-19}.

Der Rekonstruktion des Textes ist die LXX zu Grunde zu legen. עלי in 18b ist die Dittographie des vorhergehenden.

18 *mibbəlî gehá ʒalai-jagón, libbì dauwái,*
19 *hinne-qòl šauʒát bat-ʒammí meʼéreṣ marḥaqqím:*
hajahwè ʼèn bəṣijjón ʼim malkáh ʼèn báh? —
maddúʒ hikʒisún bipsiléhm, bəhablè nekár!

18 Ohne Heilung ist mir der Kummer, siech mein Herz,
Horch hin! Das Hilfsgeschrei meines Volks aus dem Lande weit und breit:
»Ist Jahwe denn nicht in Zion oder ihr König nicht in ihr?« —
Warum erzürnten sie mich mit ihren Schnitzbildern, mit den Scheinwesen der Fremde!

Der Spruch, der 4 Fünfer darstellt, beschreibt ein Gesicht des Profeten: er hat das Volk, das sich in Not befindet, um Hilfe rufen hören. All die Schrecken solcher Zeit hat er

durchleben müssen. Da schreit man zu Jahwe: Ist er denn nicht in Zion? Der Glaube an die Unverletzlichkeit des Gottessitzes, der so oft den Profeten erregt hat, ist die letzte Hoffnung. Allein eine geisterhafte Stimme zerstört sie: Jahwe ist erzürnt. Das bisherige religiöse Verhalten des Volkes hat ihn aufgebracht. Der Spruch dürfte der Zeit Jojakims angehören, als Jeremia sich wieder ernstlich mit dem Gedanken an das unvermeidliche Ende beschäftigte.

c. Kapitel 9.

1) 9_{1-2}.

1—2 heben sich scharf von 3ff. ab. Während sie einen Stossseufzer des Profeten darstellen, der wohl kaum für ein fremdes Ohr bestimmt war, ist das folgende ein Wort an das Volk. Durch Stichwortdisposition (מי־יתן) ist unser Spruch dem vorigen angefügt. »Der erste Satz in 2 ist ein Randcitat« (Duhm). Durch Dittographie nach vorhergehendem לא ist לאמונה statt אמונה entstanden. Vom Redaktor rührt die Änderung des ursprünglichen את־יהוה in אתי her. So gelang es ihm, die Rede, die in Jahwes Namen gehalten ist, unserm Spruche anzufügen.

[1] *mi-jítten-lî bammidbár   məlón 'orəḥím!*
weɛzəbá 'et-ɛammí   weləká me'ittám.   ki-kullám mənaʼpím,
ɛaṣéret bogədím.
[2] *šeqèr wəló 'emuná   gabərú ba'aréṣ,*
[ki] meraɛá 'el-raɛá jaṣə'ú,   wet-jahwé lo-judəɛú.

[1] O hätte ich in der Wüste eine Herberge der Wanderer!
Dann verliesse ich mein Volk und ginge von ihnen fort.
Denn alle sind Ehebrecher, ein Festkreis von Treulosen,
[2] Lüge und nicht Treue herrschen im Lande,
Von einer Bosheit zur andern schreiten sie. Jahwe kennen sie nicht.

3 Fünfer, ein Doppelvierer.

2) 9_{3-5}.

Statt כל־אח in 3 hat die LXX ἀδελφοῖς αὐτῶν. Da nun aber das Suffix der 3. Pers. völlig sinnlos ist, so scheint sie אחים gefunden und es als אחיהם aufgefasst zu haben. Die Versabteilung 4 : 5 ist nicht richtig; vgl. LXX.

[3] *hiššáməru-'íš mereɛéu   wəɛal-'aḥím 'al-tibṭəḥú!*
ki-kol-'áḥ ɛaqòb jaɛqób   [wəkol-reɛ] wərakìl jahlók.

[4]*wə'íš bəreʒéu jəhatéllu, we'mét lo-jdabbərú,*
limmədú ləšonám dabber-šéqer, heʒwú, nil'u-šúb.
[5]*tok bətòk, mirmá bəmirmá, — me'anú daʒat-'otí.*

[3]Hütet euch einer vor dem andern und den Brüdern traut nicht!
Denn jeder Bruder übt Jakobstrug und geht aus auf Verleumdung,
[4]Und einer täuscht den andern, und Wahrheit sprechen sie nicht,
Üben ihre Zunge, Lüge zu reden, freveln, sind müde, umzukehren.
Druck an Druck, Trug an Trug — sie weigern sich, mich zu kennen.

5 Fünfer.

3) 9 6—8.

Der Redaktor hat die Verbindung mit dem Vorhergehenden durch eine neue Einleitungsformel hergestellt. Mit Duhm wird man in 6 אשגה schreiben. Im Übrigen ist die LXX im Besitze der besseren Textgestalt. 8 ist nicht ursprünglich, sondern zur Überleitung aus 5 9 hierher gesetzt.

[6]*hinní ṣorəpám ubḥantím: ki-'ešgé mippəné bat-ʒammí.*
[7]*hêṣ šoḥéṭ ləšonám, mirmà dabár bəpihém.*
šalóm 'et-reʒéu jədabbér, ubqirbò jaśim 'orbó.

[6]Sieh, ich läutere und prüfe sie: denn wegblicken muss ich von meinem Volke.
[7]Ein mörderischer Pfeil ist ihre Zunge, Trug das Wort in ihrem Munde.
Heil redet man mit dem andern, und im Innern hegt man Hinterlist.

3 Verse mit je 3 + 3 Hebungen.

Während der erste Spruch aus einer Stimmung herrührt, die durch vergebliches Arbeiten an einer Besserung des Volkes erzeugt ist, versetzt uns der zweite mitten in dieses Ringen. Der Profet müht sich ab, in eindringlicher Mahnrede, diejenigen, die noch ein Gefühl für das Gute haben, für sich zu gewinnen, indem er die schrecklichen Zustände im Lande schildert: niemand darf mehr dem andern trauen. Man weigert sich, Jahwe zu kennen, d. h. seine sittlichen Gebote zu befolgen. In spätere Zeit gehört der dritte Spruch: er ist eine Drohrede (הנני). Man versteht es, dass durch diesen scharfen, uner-

schrockenen Tadel das Volk gegen Jeremia aufgebracht wurde, dass er in Lagen kommen musste, wie sie seine Klagelieder aussprechen. —

Die Aufforderung Jahwes an Jeremia, Goldscheider Jahwes zu sein, hat der Redaktor benutzt, um diese Wirksamkeit durch einzelne Aussprüche, besonders durch die Tempelrede, zu illustrieren. So gewann er wieder grosse zusammenhängende Reden. Die Gerichtsdrohung folgt in den Kap. 9$_{9}$—10, ebenfalls eine Sammlung einzelner Worte. Die Aussprüche Jeremias sind später besonders stark kommentiert worden.

4. Eine Sammlung von Aussprüchen zur Illustration der Wirksamkeit Jeremias nach dem Deuteronomium (11—13).

a. Kapitel 11.

Da der Text sehr unsicher ist, so setze ich nur die Sprüche her, wie ihr Wortlaut mir gelautet zu haben scheint, ohne ihn näher zu begründen:

1) 11$_{13}$.

13 *mispar ƹarék 'elohék, jəhudá, šamtém mizbahót, ləqattér labbaƹál.*

13 Nach der Zahl deiner Städte sind deine Götter, Juda, habt ihr Altäre errichtet, dem Baal zu räuchern.

2) 11$_{15}$.

15 *me-lididati bəbeti, ƹaśətá hamzimmót?*
hahlabím ubśar-qódeš jaƹbirú meƹaláik raƹotáik?[1]

15 Was schafft mein Liebling in meinem Hause, der Ränke schmiedete?
Werden Fettstücke und heiliges Fleisch von dir deine Frevel entfernen?

Das Übrige ist nicht rekonstruierbar.

Da der Text unsicher ist, wird man von jeder Folgerung aus diesen Sprüchen absehen müssen. Soviel aber scheint sicher zu sein, 13 richtet sich gegen den wohl trotz der Reform Josias wieder mehr oder weniger heimlich aufgenommenen Kult der einzelnen Landgottheiten und der aus dem Ausland eingeführten

1) S. Giesebrecht (S. 69 ff.).

Göttergestalten. Der zweite Spruch aber bekämpft das übertriebene Opferwesen und die dadurch hervorgerufene Sicherheit. Es scheinen also Gedanken vorzuliegen, die Jeremia auch sonst dem Volke und der Priesterschaft gegenüber vertreten hat.

b. Kapitel 12_{7-9}.

Es ist klar, dass mit 10 ein neues Stück beginnt. In 9 wird das Getier des Feldes aufgerufen, in 10 erscheinen plötzlich die Hirten mit ihren Herden, um das Land zu verwüsten. Sieht man 10ff. genauer an, so findet man, dass nichts Neues ausgesagt wird, es wird vielmehr derselbe Gedanke in den verschiedensten Wendungen wiederholt, die oft recht schleppend sind. In 12 wird ein Bild, das der Profet in 4_{11} gebraucht, wörtlich genommen. So wird man sich denn dem Eindruck nicht verschliessen können, dass 10ff. einen Kommentar zu 7—9 darstellen. In 9 bessert man nichts, wenn man mit Duhm die Fragepartikeln streicht. Ausserdem ist seine Erklärung des Verses nichts weniger als befriedigend. Ein guter Jäger wird doch seinen auf der Stange angebundenen Lockvogel nicht auffressen lassen, höchstens das mit seiner Hilfe erlegte Raubzeug. So käme man also auf die Vorstellung, dass die Weltmächte um Jerusalem vernichtet werden, nachdem sie »zunächst als Strafwerkzeuge« — »sie hacken auf den Lockvogel ein« — »gedient« haben. So »spricht die spätere dogmatische Eschatologie« (Duhm S. 12). Vielmehr wird man sich an 8 halten. Jahwes Volk empört sich wider ihn, darum hasst er es. Hier ist dieser Gedanke noch einmal ausgedrückt, nur dass jetzt zugleich die Folge dieses Hasses dargestellt wird: Jahwe giebt das Volk preis. Demnach wird in העיט ein ähnlicher Gedanke vorliegen, wie in נתנה עלי בקולה: עלי עטה. Durch die Umstellung von סביב suchte man das verloren gegangene Verständnis wiederzugewinnen.

7 *ɛazábti betí,   naṭaští naẖlatí,*
natátti jədidùt napší   bəkáp 'ojəbéh.
8 *hajətá-lli naẖlatí   kə'arjé bajjaɛár,*
natənà ɛalái bəqoláh;   ɛal-kén śənetíh.
9 *haɛàiṭ ṣabúɛ naẖlatí?   ɛalài ɛaṭá.*
ləkù! 'ispú sabìb ɛaléh   kol-ẖajját haśśadé,   hetajú lə'oklá!

7 Ich verlasse mein Haus, gebe mein Erbland preis,
Überantworte den Liebling meiner Seele der Hand seiner Feinde.
8 Ward mir doch mein Erbland wie ein Löwe im Wald,
Erhob wider mich seine Stimme; drum hasse ich's.
9 Ist denn ein bunter Geier mein Erbland? Wider mich stürzt' es los.

Auf! sammelt rings auf ihm alles Wild des Feldes, holt sie zum Frasse!

Vierer wechseln mit Fünfern.

Der Spruch versetzt uns in die letzte Zeit des Wirkens Jeremias als des Goldscheiders Jahwes. Das Volk hat sich Jahwe gegenüber feindlich gestellt. Rings um Juda ist es lebendig, von allen Seiten regen sich die Feinde. Da hört der Profet, wie Jahwe klagt, er habe den Tempel verlassen, Juda preisgeben müssen, all seine Liebe ist vergeblich gewesen. In der Form einer Klage Jahwes spricht Jeremia ein Drohwort aus, ein Beispiel für Stilmischung.

Zu 11—13 bildet die Geschichte von Jeremia und dem Deuteronomium den Ausgangspunkt; daran hat der Redaktor wieder einzelne Sprüche, die Judas Verfehlung, besonders auch gegen Jeremia selbst, zeigen, angeschlossen. Den Schluss bilden wieder Gerichtsdrohungen. Besonders der Schluss von 12 ist stark kommentiert.

5. Eine Sammlung von Aussprüchen zur Illustration der Wirksamkeit Jeremias gelegentlich einer Dürre (14—17).

a. Kapitel 14_{1-10}.

1 ist eine nachträgliche Einleitung, die nicht mehr enthält, als man dem folgenden selbst entnehmen kann. Die LXX liest in 3 mit Recht *οἱ μεγιστᾶνες αὐτῆς*. לא מצאו מים ist eine Glosse, die die folgenden Worte erklärt. Der Schluss des Verses stammt aus 4b. In 4a ist der LXX zu folgen. Nach 3 ist 4b zu korrigieren. 5b ist ebenso wie der Schluss von 6 Kommentar, der aber nicht das Richtige trifft. Dasselbe gilt von עמדו על־שפים. In 7 hat die LXX den besseren Text erhalten. In 9 liest sie גבר statt גבור. Ich halte 9b für eine spätere Auffüllung. Auf die Frage des Volkes giebt Jahwe durch Jeremia die Antwort. 9b würde nur unnütz Frage und Antwort trennen. Der Glossator vermisste am Schlusse die Bitte des Volkes um Hilfe, er übersah, dass sie bereits in 7 gebracht ist. 10b stimmt wörtlich mit Hos. 8_{13} überein. Solche Übereinstimmung verdächtigt die Worte. Dazu kommt noch, dass, trotzdem nach 10a Jahwe spricht, hier von ihm in der 3. Pers. gesprochen wird. 10b wird hergesetzt sein, um den Ausspruch Jahwes zu kommentieren. Dadurch ist לא א־שך, begünstigt durch folgendes י, zu לא חשכו verderbt.

²*ṣiuḥát jərušalém ɛalətá, 'abəlá jəhudá,*
ušɛaréh 'umləlú, qadərú la'aréṣ, ³*waddiréh šaləḥú*
ṣəɛirèhm lammáim.
ba'ú ɛal-gebìm, šabú, kelèhm reqím.
⁴*wəɛobədé ha'damà ḥattú; ki-ló-haja géšem.*
bošú uḥokləmú 'ikkarím wəhapù rošám.
⁵*gam-'ajjélet baššadé jalədá wəɛazób;* ⁶*upra'ím*
ša'apu-rúḥ [1]*), kalù ɛenéhm.*
⁷*ɛawonén ɛanu-bánu, jahwé, ɛašé ləmaɛnák!*
ki-rabbú məšubotén ləpanék; ki-lák haṭanú.
⁸*miqwé jišra'él, mošiɛó bəɛèt-ṣará,*
lammà tihjé kəgér ba'aréṣ, uk'orèḥ, naṭà lalún?
⁹*lammà tihjé kə'ìš nidhám, kəgéber, lo-jukál ləhošíɛ?*
¹⁰*ko-'amàr jahwé laɛàm hazzé: 'ahabù lanúɛ, rag-*
léhm lo-'ehšók.'

²Jerusalems Geschrei steigt auf, es wehklagt Juda,
Ihre Thore verschmachten, trauern am Boden, ³und ihre
Vornehmen schicken ihre Diener nach Wasser.
Sie kommen zu den Cisternen, kehren um, ihre Krüge
sind leer.
⁴Die Ackerbauer sind niedergeschlagen; denn es fiel kein
Regen.
Enttäuscht und in Leid sind die Landleute und ver-
hüllen ihr Haupt.
⁵Selbst die Hindin auf dem Felde wirft und lässt im Stich;
⁶und die Wildesel schnappen nach Luft, es ver-
schmachten ihre Augen.
⁷Unsere Missethaten zeugen wider uns, Jahwe, handle um
deinetwillen!
Denn zahlreich sind unsere Abtrünnigkeiten vor dir; gegen
dich frevelten wir.
⁸Israels Hoffnung, sein Heiland in Notzeit,
Warum bist du wie ein Pilger im Lande, wie ein Wanderer,
der zur Nacht einkehrt?
⁹Warum bist du wie ein verblüffter Mensch, wie ein Mann,
der nicht zu helfen vermag?

---

1) S. Sievers S. 237, Anm.

So spricht Jahwe zu diesem Volke: »Sie lieben umherzuschweifen, ihre Füsse mag ich nicht aufhalten.«

Das Stück besteht deutlich aus drei Teilen. Der erste enthält Fünfer, resp. Doppelvierer, der zweite drei Fünfer und zwei Siebener, der dritte ist ein Doppelvierer. Im ersten Teile schildert das Volk die Not, die das Land erleidet, der zweite bringt seine Bitte um Hilfe, der dritte giebt im Namen Jahwes Antwort auf diese Bitte. Eine solche Form hat ihre Stelle im Kultus. Das Stück ist im Stil einer Liturgie abgefasst (vgl. 3 ııff.). So mag man an einem Klagefeste vor Jahwe geklagt, gebetet und sich Antwort geholt haben. Wir haben hier denselben Stil, der den Klageliedern Jeremias zu Grunde liegt.

Es ist eine harte Antwort, die der Profet seinem Volke giebt. Ebenso hart ist die Form, in die er das, was er ihm zu sagen hat, kleidet. Er parodiert ihr Klagefest. Die Situation ist sofort zu erkennen. Der Regen ist ausgeblieben, man ist, da die Not aufs höchste gestiegen ist, zum Tempel gepilgert. Jetzt ist einmal eine Gelegenheit gekommen, von der Jeremia gesprochen hat: Sonst schweift das Volk umher, mag nicht umkehren, wie eindringlich man es auch warnt; aber zur Zeit der Not sprechen sie: Auf und hilf uns! Jetzt hat der Profet die Möglichkeit, seine Drohung, dass Jahwe nicht eingreifen werde, durch ein Beispiel zu belegen. Man kann sich den Eindruck des in solcher Form und dazu noch anscheinend im Tempelvorhof gegebenen Spruches nicht gross genug vorstellen. Es ist heute ein abenteuerlicher Gedanke, sich vorzustellen, wie jemand im vollbesuchten Gotteshause irgend einen Teil des kirchlichen Kultus parodiert, dazu noch so, dass er zuerst ernsthaft und im Sinne der Zuhörer sich giebt, um dann plötzlich mit einem kurzen bitter ironischen Worte zu schliessen.

Es ist uns nicht möglich, die Dürre, auf die hier angespielt wird, zeitlich zu fixieren. Doch wird man gewiss nicht irre gehen, wenn man an die letzten Jahre Josias denkt. Die Stimmung Jeremias setzt voraus, dass er lange erfolglos seinem Volke zugeredet hat, Jahwes Wege zu wandeln. Es ist nicht mehr die hoffnungsvolle Stimmung, wie sie aus 3 ııff. entgegenklingt.

b. Kapitel 15 5-9.

In 6 ist נאם־יהוה, wie oft, spätere Anmerkung, dass sich das Suffix der 1. Pers. auf Jahwe bezieht. עליך fehlt noch in der LXX. In 7 folge ich der LXX; doch wird man עמי zu שכלתי setzen, da es sonst absolut stände gegenüber dem durch מרעותם bestimmten אבדתי. להם ist nach dem Ausweis der LXX spätere Verdeutlichung in 8. 9b halte ich für eine Glosse, die 9a erklären sollte, ursprünglich stand sie mit 8b u. c zusammen, dann aber kamen die Worte getrennt in den Text, der ursprünglich nur die Witwen und Kinderlosen erwähnte, 7b entsprechend. Die Glosse kennzeichnet נאם יהוה.

5 *mi-jahmòl ɛaláik, jərušalém, umí janud-lák*
umi jásur-liš'ól ləšalòm lâk! 6 *'att naṭášti 'otí, 'ahór teləkí.*
wa'áṭ-jadi wá'ašhiték, nil'éti hinnahém.
7 *wa'ezrém bəmizré bəšaɛré ha'arés;* *šikkálti ɛammí,*
'ibbadtí meraɛotéhm,
8 *ɛaṣəmù-li*[1] *'álmənotáu mehòl jammím;*
9 *'umləlà jolédet haššibɛá, napəhà napšáh.*
ba-šimšàh bəɛòd jomám, bošá wəhaparə́.

5 Wer wird dich bemitleiden, Jerusalem, und wer dich bedauern
Und wer abbiegen, nach deinem Wohlsein zu fragen! 6 Verwarfst du mich doch, rückwärts gingst du.
Nun strecke ich meine Hand aus und vertilge dich, bin des Mitleids müde.
7 Und ich worfle sie mit der Worfschaufel durch die Thore des Landes: ich mache mein Volk kinderlos, vernichte es ob seiner Übelthaten.
8 Zahlreicher sind mir seine Witwen als der Sand der Meere;
9 Es verschmachtet, die sieben gebar, haucht ihre Seele aus.
Unterging ihre Sonne am lichten Tage, sie ist beschämt und enttäuscht.

Der Spruch ist in Fünfern abgefasst, an deren Stelle zweimal ein Doppelvierer steht. Motive aus dem Profetenspruch (die zu bemitleidende Stadt) sind mit einer Drohung verbunden. — Der Profet hat bereits lange vergeblich gearbeitet. Endlich muss Jahwe einmal des Mitleids müde werden. Der Goldscheider hat erkannt, dass der Aufschub der Strafe, die Zeit nach der Reform, ohne Eindruck geblieben ist. Das nun

1) S. Sievers S. 237, Anm.

eintretende Verderben ist ein doppeltes: entweder Exil oder Tod. Die grosse Weltmacht Babel, die das assyrische Verfahren der Deportation anwendet, ist also im Westen bereits aufgetaucht. So dürfen wir denn den Spruch in die ersten Jahre Jojakims verweisen.

c. Kapitel 18 13—17.

Von dem Redaktor rührt wieder die Einleitung her. Cornill hat begonnen, 14 wiederherzustellen. Er hat statt שׂדי, dem folgenden לבנון entsprechend, שׂריון eingesetzt, Duhm darauf מצור (vgl. שׁלג) in כפור verwandelt. Für ינתשׁו hat man schon lange ינשׁתו vorgeschlagen. Ich glaube, man braucht in 14b nicht an die Nordsterne zu denken, die das Wasser bringen. Vielmehr legt die Erwähnung zweier Berge in 14a es nahe, hier an Flüsse zu denken. Für מים זרים nehme ich מי מצרים an. Die LXX hat noch זרים vorgefunden, da sie *βιαίως* übersetzt (*ποταμὸς βίαιος* Jes. 59 19 נהר צר). Dann würde in קרים נוזלים ebenfalls auf Flüsse, die stets Wasser führen, angespielt sein נוזלי הקדים. Die LXX scheint noch קדים gelesen zu haben: *ἀνέμῳ*. Die vorgeschlagene Konjektur ist also aufs beste gesichert. In 15 liest die LXX mit Recht ויכשׁלו. שׁבולי עולם wird man als Glosse zu בדרכיהם fassen und mit Cornill נתיבה lesen, zu dem דרך Glosse und ללכת verdeutlichender Zusatz ist.

13 *ša'lu-ná baggojím! mi-šamáε ka'ellé?*
šaεrurót εasətá mə'ód bətulát jisra'él.
14 *hajaεzób kəpór širjón, šelég ləbanón,*
'im-jinnašətú me-miṣráim, nozəlé haqqadím?
15 *ki-škehún εammí, laššáu jəqaṭṭərú*
wajjikkašəlú bidrakéhm, nətibá lo-slulá,
16 *lašúm 'arṣám ləšammá, šəriqót εolám;*
kol-εobér εaléh jiššóm wəjaníd bərošó.
17 *kərúh qadím 'apiṣém lipné 'ojəbéhm,*
εorép, lo-paním 'er'ém bəjóm 'edám.

13 Fragt nach unter den Völkern! Wer hat solches gehört?
Abscheuliches that vollauf die Jungfrau Israel.
14 Verlässt wohl der Reif den Sirjon, der Schnee den Libanon,
Oder versiegen die Gewässer Ägyptens, die Flüsse des Ostens?
15 Ja, mich vergass mein Volk, sie räucherten den Scheinwesen
Und sind gestrauchelt auf ihren Wegen, dem ungebahnten Pfade,
16 Um ihr Land zum Entsetzen zu machen, zu ewigem Gezisch:
Wer immer vorüberwandert, entsetzt sich und schüttelt das Haupt.

17 Wie ein Ostwind will ich sie zerstreuen vor ihren Feinden,
Mit dem Rücken, nicht mit dem Antlitz sie anschaun am Tage ihres Verderbens.

Auch in diesem Spruche, der in Versen mit je 5, resp. 4 Hebungen abgefasst ist, wendet sich Jeremia gegen die Abtrünnigkeit des Volkes. In der Natur giebt es feste, unabänderliche Gesetze, nur Israel will sich seiner Ordnung nicht fügen. Schon einmal hatte Jeremia auf solche Naturgebote hingewiesen. Da drängte sich noch keine Drohung in die Mahnung hinein. Hier stellt er das Walten der Natur und das Schalten Israels gegenüber, zeichnet das Ende dieses naturwidrigen Verhaltens, um schliesslich die Drohung zu bringen. Israel hat bereits Feinde, ein Jahwetag steht bevor. All diese Momente deuten an, dass die Worte kurz vor oder während der Regierung Jojakims gesprochen sind.

Den Ausgangspunkt für 14—20 bildet das Wort Jeremias gelegentlich einer Dürre. In diesem Abschnitt hat der Redaktor, anscheinend durch die eigenartige Form von 14_{1-10} bewogen — er sah in dem Gebete des Volks ein Gebet des Profeten — vor allem Sprüche aus den Konfessionen zusammengestellt. Die Gerichtsdrohung folgt in 18—20. In diese Sammlung haben spätere Kommentatoren stark eingegriffen.

6. Eine Sammlung von Aussprüchen gegen die Könige, Fürsten, Profeten und Priester (21—24).

a) Der Rat, zu den Chaldäern überzugehen 21_{8-10}.

Die Einführung des Spruches 8a rührt von dem Redaktor her, der durch sie, nachdem er sich mit Hilfe der Geschichte von der Gesandtschaft Zedekias an Jeremia eine Einleitung für eine Sammlung von profetischen Aussprüchen »zumal an die Führer des Volks« geschaffen, von dieser Einleitung aus einen Übergang zu den andern Sprüchen gewann. ובדבר in 9 ist nicht ursprünglich, wie die LXX zeigt. Da die drei Worte sehr häufig zusammen im Jeremiabuche stehen, so hat ein Späterer sie auch hier finden wollen. וחיה ist eine den Schluss von 9 deutende prosaische Glosse, die erst durch Qre dem Satzgefüge angepasst ist, während הצרים עליכם die historische Situation zeichnen soll. Jeremia hatte solch einen Hinweis nicht nötig, wohl aber ein späterer Leser. Die LXX besitzt noch ein יהוה mehr, wie es der hebr.

Text in 38_2 aufweist. Die Erläuterung יחיה scheint also, nachdem sie in den Text selbst eingedrungen war, nicht mehr als ausreichend empfunden worden zu sein. 10 b ist ein Zusatz nach 37_8. Darauf deutet schon נאם־יהוה hin; damit zitiert ein späterer Leser ein anderswo mitgeteiltes Jahwewort Jeremias. Von der Möglichkeit, dass der Profet solch ein Wort gesprochen habe, habe ich S. 49 gehandelt.

8 *hinnè notén lipnekém 'et-dérek haḥajjím [wə'et-derek] wəhammáut:*
9 *hajjošèb baɛìr hazzót jamút baḥeréb ubaraɛáb,*
whajjoṣé wənapál 'el-hakkaśdím hajətá-llo napšó ləšalál.
10 *ki-śámti panái baɛír [hazzot] ləraɛá wəló ləṭobá.*

8 Sieh, ich lege euch vor den Weg zum Leben und zum Tod:
9 Wer in dieser Stadt bleibt, kommt durch Schwert und Hunger um,
Doch wer hinaus und zu den Chaldäern übergeht, er soll sein Leben als Beute haben.
10 Denn ich habe mein Antlitz gegen die Stadt gewandt zum Unheil und nicht zum Segen.

Es sind Verse mit je 3 + 3, resp. 6 Hebungen. Jeremia kann diese Worte nicht offen vor dem Volke geredet haben. Sie könnten während der Regierung Jojakims gefallen sein. Ich glaube aber, sie den letzten Jahren Zedekias zuweisen zu dürfen. Allem Anschein nach hat damals eine Revolution die für den Frieden stimmenden Männer aus der Umgebung des Königs verdrängt. Ihr Gesinnungsgenosse war Jeremia. An ihn mögen sie sich in ihrer Not gewandt haben; und er hat ihnen den Rat gegeben, zu den Chaldäern überzugehen. Daher befinden sich Chaldäer im babylonischen Belagerungsheere, daher hält man auch den Profeten, der geschäftlich Jerusalem verlassen will, für einen Überläufer. Dass er selbst jenen Männern den Weg gewiesen, das scheint den Hofbeamten Zedekias nicht zu Ohren gekommen, überhaupt nicht weiter bekannt geworden zu sein. Sonst hätte man ihn dieses Rates wegen ins Staatsgefängnis geworfen.

b) Der Ausspruch über Joahas-Schallum 22_{10}.

Während 10 den eigentlichen Spruch über Schallum enthält, bringen 11 und 12 die Erläuterung eines Kommentators zu ihm. Er will mit seiner Einleitung כה אמר יהוה nicht ein neues Jahwewort be-

ginnen, das er selbst erfunden hatte, sondern einfach den Sinn, die Meinung Jahwes, die in dem vorhergehenden Spruche ausgedrückt ist, sie umschreibend, wiedergeben: »das ‚meint‘ Jahwe«. Von diesem Gesichtspunkte aus sind all die kürzeren und längeren kommentatorischen Zusätze im Texte zu beurteilen. Sie sind nicht sowohl »Proben der synagogalen Predigt« (Duhm S. XVII) als Proben der synagogalen Auslegung und Paraphrasierung des Textes. Eine Probe synagogaler Predigt liefert eher der Redaktor durch seine Anordnung der Aussprüche Jeremias, so dass auf Tadel und Mahnung Gerichtsdrohung folgt.

10 *'al-tibkù lammét wal-tanúdu lò! baku-bakó lahoték!*
ki-lò jašúb wəʒòd ra'á 'et-'éreṣ moladtó.

10 Weint nicht über den Toten und beklagt ihn nicht! Ja, weint über den, der geht!
Denn nicht kehrt er zurück und schaut wieder das Land seiner Geburt.

2 Sechser.

In die Wirren, die nach dem Fall Josias in der Schlacht bei Megiddo folgten, greift Jeremia ein. Er ist bestrebt, dem Volke den Verlust, den es durch die Absetzung des Joahas und seine Beseitigung durch Necho erlitten hat, klarzumachen. Er ist augenblicklich grösser als der Verlust des Königs Josia. Die Anteilnahme des Profeten an dem Geschick des Joahas wirft ein Licht auf die Bedeutung und Stellung dieses unglücklichen Fürsten. Jeremia war der Gegner der ägyptischen Politik eines Jojakim. Er hatte den Auszug des Pharao mit seinen Unheilsweissagungen begleitet, er erwartete die Vernichtung seines Heeres im Norden am Eufratstrom. Wenn er nun hier das Volk auf die Grösse seines Verlustes aufmerksam macht, so folgt daraus, dass Joahas politisch ebenso dachte, wie Jeremia. Von seiner Regierung fürchtete der Profet zum mindesten keine politisch falsche Stellungnahme. Vielleicht hatte er darauf gehofft, dass Joahas gegen die den Tempel beherrschende hierarchisch gesinnte Priesterschaft regieren werde. Denn dass diese auf seiner Seite gestanden hat, ist bei ihrer freundlichen Stellung zu Jojakim kaum anzunehmen. Dass sie sich für einen Anschluss an Ägypten gegen Babel engagierte, hatte ihr für die kurze Zeit, während der der Eindruck der schweren Schicksalsschläge, die schnell hinter einander Juda trafen,

die Sympathien des Volkes gekostet. Doch sie wusste sehr wohl, was sie that: ihr Mann war der zukünftige König; der Tempel und damit die ausschliessliche Herrschaft über die Geister gehörte ihr. Der Einfluss der profetischen Richtung und der mit ihr verbundenen Hofleute konnte wegen ihrer Unpopularität nur kurze Zeit dauern. Und sie hatte sich nicht getäuscht, die Folgezeit brachte, wie die Sprüche Jeremias zeigen, ein reges Suchen des Tempels und seines Heils (vgl. 7_{21}ff.). So bestätigt denn dieser Spruch Jeremias in bester Weise die Schlüsse, die aus der Darstellung Baruchs sich ziehen liessen.

c) Zwei Aussprüche gegen Jojakim 22_{13-19}.

1) 22_{13-17}.

Der erste Spruch gegen Jojakim ist durch das Einfliessen deuteronomistischer Urteilsweise sehr verunstaltet worden. לו in 13 ist verdeutlichender Zusatz. In 14 wird im hebr. Text der König redend eingeführt, während, wie die LXX zeigt, ursprünglich die Partizipialkonstruktion des vorhergehenden Verses wieder aufgenommen wurde. Es ist als seltsam bezeichnet worden, dass neben עליות das Masc. steht. Allein dies Wort ist aus 13 hier eingedrungen, nachdem קרע חלוניו durch מרוחים erläutert worden war. Es ist mit der LXX לו zu streichen und קרע, ספין und משוח von בית abhängig zu machen. 15b—16 hat man zu einem Urteil über Josia, wie es den deuteronomistischen Bearbeitern geläufig ist, umzugestalten versucht: אז טוב לו. Die LXX lässt noch durchschimmern, dass hier dem Jojakim ein Regentenspiegel vorgehalten wird. In 15 hat Jeremia nur beiläufig Josia erwähnt: der Sohn meint nur durch Zedernbauten sich als König ausweisen zu können, während sein Vater, der doch auch ein König, wie jeder andre Mensch gelebt, gegessen und getrunken hat. Vor עשה wird man mit der LXX טוב לך setzen und עשה als Inf. lesen. Durch die Umstellung des טוב und die Korrektur von לך in לו ist dem hebr. Texte ein Verbum verloren gegangen, das die LXX mit *ουκ εγνοσαν* wiedergiebt. Man wird vielleicht an einen עשה koordinierten Infinitiv לא הרע denken können und das überschiessende ו als Copula zum folgenden nehmen. Möglicherweise ist דן nur eine Dittographie des folgenden, andernfalls wäre es auch עשה zu koordinieren. Dass im vorhergehenden von Jojakim gesprochen sein muss, zeigt 17. ועל־המרוצה scheint erst nachträglich eingesetzt zu sein.

13 *hoi-bóne-betó blo-ṣedéq   waεlijjotáu blo-mišpáṭ,*
bəreεèu jaεbòd hinnám   upoεló lo-jittén!
14 *bone-lák bet-middót,   qərúε hallonáu,   səpùn bə'érez*
umšúḥ bəšašér!

15 *hatimlók, ki-'attá mitharè ba'èrez? 'abìk. — haló 'akál wəšatá?*
ṭob-lák ɛašó mišpáṭ uṣdaqá, lo haràɛ 16 wədín ɛaní wə'ebjón!
halo-hì haddáɛat-'otí? — nə'ùm jahwé.
17 *ki-'èn ɛenék wəlibbák ki-'ím ɛal-biṣɛák,*
wəɛal-dám-hannaqì, lišpók, wəɛal-ɛóšeq, laɛšót.

13 Weh dem, der sein Haus mit Unrecht baut und seine Söller mit Unbill,
Mit seinem Volksgenossen arbeitet ohne Entgeld und seinen Lohn nicht giebt!
14 Der du dir baust ein geräumig Haus, mit breiten Fenstern, gedeckt mit Zedern und gestrichen mit Bergrot!
15 Bist du ein König, weil du mit Zedern dich ereiferst? Dein Vater, ass er denn und trank er denn **nicht**?
Heilsam wär's dir, Recht und Gerechtigkeit zu üben, nicht böse zu handeln und 16 Recht dem Elenden und Armen zu schaffen!
Heisst nicht das mich erkennen? — so raunt Jahwe.
17 Aber deine Augen und dein Herz sind nur auf Schmälerung aus,
Und auf des Unschuldigen Blut, es zu vergiessen, und auf Erpressung, sie zu üben.

Fünfer und Doppelvierer.

Obwohl der Spruch mit Vorwürfen schliesst, deren öffentliche Äusserung ein bedenkliches Unternehmen gewesen sein muss, so meine ich doch, dass er noch nicht der Zeit angehört, da Jeremia sich vor dem Zorne des Königs verbergen musste. Vielleicht hat der Profet es sogar gewagt, persönlich dem Fürsten den Spruch zuzurufen. Die Situation dürfte man sich wohl der in 22 1 ff. geschilderten ähnlich denken. Möglicherweise hat der Spruch, mit einer Einleitung, wie sie dort einem apokryphen, dem deuteronomischen Königsgesetz nachgebildeten Worte vorgesetzt ist, versehen, zu den Denkwürdigkeiten Jeremias gehört. Dann wäre die Einleitung abgetrennt und einer längeren Rede Jeremias gegen die Könige vorangestellt, der eigentliche Spruch aber in die Sammlung der die einzelnen Fürsten in chronologischer Reihenfolge behandelnden Worte aufgenommen worden. Hier würde sich dann wieder das Prinzip des Redaktors zeigen,

nach sachlichen Gesichtspunkten aus den einzelnen überlieferten Sprüchen grössere Reden zu formen.

Hätte Jeremia eine Geschichte Judas geschrieben, so wäre sie nicht minder parteiisch ausgefallen als die Darstellungen, die wir besitzen. Wir kennen nicht den Anlass, der Jojakim bestimmte, Palastbauten vorzunehmen. Es kann sich möglicherweise nur um einen recht notwendigen Bau gehandelt haben; die königlichen Gebäude werden auch einmal einer gründlichen Restaurierung bedurft haben. Dass dabei Frohnarbeiten von dem Volke verrichtet wurden, hätte gewiss keinen Anstoss erregt, wenn man anderthalb Jahrhunderte früher gelebt hätte. Aber so war allmählich über das Mass, bis zu dem auch ein König nur gehen durfte, durch die Verbreitung profetischer Empfindungen eine bestimmte Anschauung entstanden. Und wehe dem Könige, der sich etwa an ägyptischer Gewohnheit ein Beispiel zu nehmen wagte! Andererseits kann der gewisse Aufwand, den sich Jojakim gestattete, sehr wohl mit seinen Plänen zusammengehangen haben. Er erwartete nicht, dass der Pharao nach der einen Schlacht bei Karchemisch alles verloren geben werde. Wenn Necho sich dem Osten wenigstens gewachsen zeigte, so war es ihm möglich, indem er als der Fürst des Grenzgebietes zwischen Ägypten und Babel sich beiden gleich wert hielt, sich ein gewisses Mass von Selbständigkeit zu erwerben. Dann mussten die beiden Reiche, um zu einem Ende zu kommen, schliesslich zusammen auf Palästina verzichten. Jedenfalls gäbe ein solcher Jojakim ein erfreulicheres Königsbild ab als der schwächliche Zedekia; und seine Darstellung durch Jeremia würde ihm nicht gerecht werden.

Dass der Profet, der in dieser scharfen Weise seinen Fürsten zu tadeln wagte, straflos ausging, wird an den Zeitverhältnissen gelegen haben. Gegenwärtig war Jojakim Unterthan der Babylonier. Dass Jeremia für die Unterordnung unter Babel war, sie am lautesten als den besten Weg, um zu gesunden Verhältnissen zu kommen, forderte, das war nicht unbekannt. Und ein Einschreiten gegen ihn wäre nicht ohne einen Protest des babylonischen Residenten möglich gewesen. Uria wurde ermordet, als Jojakim ägyptischer Vasall war, und gegen Jeremia ging er erst vor, als er zum Abfall von Babel entschlossen

war. So erklärt sich vielleicht der Vorwurf des Mordes an Unschuldigen: d. h. der Profet spielte hier auf den Mord eines Gesinnungsgenossen an, der doch, da er mit vielen Weitläufigkeiten verknüpft war, ein grosses Aufsehen gemacht haben muss.

Die Definition der Erkenntnis Jahwes ist besonders hervorzuheben. Jahwe erkennen heisst seine sittlichen Forderungen erfüllen. Hier zeigt es sich, dass die von mir im Vorhergehenden vertretene Auffassung dieser Wendung, die Beurteilung der Stellung Jeremias zum Deuteronomium richtig ist. — Auch hier erhalten wir wieder, wie 34 ff., einen Einblick in die sozialen Verhältnisse. Bedrückung, Schmälerung, Erpressung, Meineid, Betrug — diese Worte kehren immer wieder in den Reden des Propheten. Seine Polemik gilt den oberen Klassen, den Vornehmen, den Grossgrundbesitzern und dem Handelsstande, in erster Linie. Sie liessen die Armen, die Elenden für sich arbeiten, machten sie sich, wenn es ging, zu Sklaven. Die profetische Richtung, die Jeremia vertrat, stand zugleich auf der Seite dieser Leute. Wenn der Profet für Gerechtigkeit kämpfte, die Erfüllung sittlicher Gebote forderte, so geschah es im Interesse der Armen, der unterdrückten Klasse. Wenn er selbst in bitterer Not ist, nennt er sich auch einen Armen (20 13). Die profetische Bewegung ist eine soziale Bewegung. Die Hierarchie dagegen vertrat die Interessen der besitzenden Klasse, der Reichen. Der Kampf zwischen beiden Parteien gestaltet sich für die profetische so tragisch, weil sie trotz ihres Eintretens für die Armen nicht über die Mittel verfügte, die den Priestern zu Gebote standen: der Tempel und die Herrschaft über die Geister. Ihre Religion überstieg das Fassungsvermögen und die täglichen Bedürfnisse des gewöhnlichen Mannes. Dazu kam noch, um die ganzen Parteiverhältnisse komplizierter zu gestalten, ihre Verquickung mit politischen Hoffnungen und Bestrebungen.

2) 22 18—19.

Auch der Text des zweiten Spruches gegen Jojakim lässt viel zu wünschen übrig. Der Redaktor hat dem Spruche wieder eine Einleitung vorangestellt. Die LXX hat vor לא־יספדו *οὐαὶ ἐπὶ τὸν ἄνδρα τοῦτον*. Man sieht keinen Grund, aus dem sie diesen Zusatz hätte machen sollen. Die Worte werden ursprünglich sein. In der LXX fehlt da-

gegen הוי אחות und הוי הדה. Nicht bloss dass diese Worte zu den verschiedensten Missdeutungen und Emendationen Anlass gegeben haben, sie bleiben auch mehr als seltsam, wenn man selbst annehmen wollte, Jeremia zitiere hier nur den gewöhnlichen Klageruf: Gab es wirklich einen feststehenden? Er wird doch wohl je nach Umständen verschieden gewesen sein. Vielmehr scheinen sie aus diesem Grunde zugesetzt zu sein, wobei der Glossator nicht bemerkte, dass er eine unmögliche Beziehung herstellte. Die LXX liest יבכו statt des zweiten יספדו. 19a hat das, was dem Könige angedroht wird, in einem wegwerfenden, vielleicht volkstümlichen Ausdruck für ein sang- und klangloses Begräbnis zusammen gefasst. Daraus folgt, dass 19b unmöglich echt sein kann. Diese Worte versuchen der Wendung einen andern Sinn zu geben, als ihr ursprünglich zugemessen war.

18 *hôi ʿal-ha'îš hazzé! lo-jíspədu ló: „hoi-'aḥí!“*
wəló-jibku-ló: „hoi-'adón!“ 19 *qəburàt ḥamór jiqqabér!*

18 Weh über diesen Mann! Nicht wird man ihm klagen: »weh, mein Bruder!«
Und nicht über ihn weinen: »weh, Herr!« 19 Mit einem Eselsbegräbnis wird man ihn begraben!

2 Verse mit je 3+3 Hebungen.

Der Spruch zeugt von einer erbitterten Stimmung gegen den König. Es wird nicht bloss anzunehmen sein, dass Jeremia voraussetzt, es werde sich der rücksichtslosen Art Jojakims, des »Leuteschinders«, wegen niemand zur Klage einstellen: welcher orientalische König mag wohl von seinen Unterthanen allgemein aus tiefstem Herzen heraus als Vater betrauert worden sein! Es wird da stets eine Klasse gegeben haben, die beim Tode des Fürsten Grund zum Aufatmen hatte. Vielmehr steht auch hier wieder der Gedanke im Hintergrunde, dass beim Tode Jojakims die Zeit darnach sein werde, dass keiner zu Totenfestlichkeiten aufgelegt ist. In der Zeit der Not beweint man die Toten nicht, da denkt jeder nur an sich selbst. Unser Spruch enthält also eine Unheilsweissagung. Unheil erwartet Jeremia, weil er den König den Staat durch sein Verhalten ins Verderben stürzen sieht. Er hatte durch die Wiederholung seiner Völkerweissagungen vor dem Abfall von Babel warnen wollen. Man hatte nicht bloss seine Warnungen in den Wind geschlagen, ja man trachtete dem Warner nach dem Leben. Der Profet nimmt im Namen Jahwes den Fehdehandschuh auf und, indem

er dem Könige das Gericht androht, sagt er die Schrecken des Endes voraus. Es ist anzunehmen, dass dieser Spruch in der zweiten Rolle veröffentlicht wurde. Im Zusammenhange mit den andern Unheilsdrohungen erhielt er in ihnen zugleich die rechte Auslegung, wie er ihre Beziehung auf die Gegenwart hervorhob.

d. Ein vom Redaktor missverstandener Völkerspruch aus Jojakims Zeit 22 20—23.

ומאהביך in 22 liest der Alexandrinus nicht, es ist Glosse zu רעיך. Statt כי אז ist אז zu schreiben, כי ist durch Dittographie des vorhergehenden ילכו entstanden. נחנת ist aus נאנחת (LXX) entstanden.

20 *ʿalí hallbanón wəṣaʿqí ubabbašán təni-qolék*
wəṣaʿqí meʿabarím: nišbərú kól məʾahbáik!
21 *dibbárti ʾeláik bəšalwotáik, ʾamárt: lo-ʾešmáʿ!*
zé darkék minnəʿuráik: lo-šamáʿt bəqolí.
22 *kol-reʿáik tirʿe-rúḥ, baššəbí jelakú. ʾaz-tebóši, niklámt mikkól raʿaték.*
jošabtí ballbanón, məqannantí baʾrazím, ma-nnenáḥt babo-lák ḥabalím kajjoledá!

20 Besteige den Libanon und schrei und in Basan erheb deine Stimme
Und schrei vom Abarim: zerschmettert sind all deine Buhlen!
21 Ich redete zu dir, da du sicher warst, du sprachst: nicht mag ich hören!
Das ist deine Art von Jugend auf: nicht hörst du auf meine Stimme.
22 All deine Freunde führt Wind zur Weide, in die Gefangenschaft ziehn sie. Dann bist du beschämt, enttäuscht ob all deines Frevels.
23 Die du Platz nimmst auf dem Libanon, dein Nest auf den Zedern machst, wie wirst du stöhnen, wenn dir Wehen gleich der Gebärenden kommen!

4 Fünfer, 2 Doppelvierer.

Der Spruch hat seine Aufnahme hier gefunden, weil er nach der Meinung des Redaktors den Hirten die Gefangenschaft androht. Für ihn sind also auch hier nachweisbar sachliche Gesichtspunkte massgebend gewesen. Selbstverständlich ist es an sich denkbar, dass »Jeremia zu einer Klage über den Fall der

Baale aufforderte«. Duhm bestreitet es ohne Grund. Der Profet würde dann einfach ironisch reden. Ebenso unverständlich, wie der obige Einwand, ist Duhms fernere Behauptung: »Auch wegen der fremden Völker, mit denen Israel buhlte, würde es nicht auf dem Libanon klagen«. Wie nun, wenn sie dort wohnten, dort also gleichsam das Trauerhaus wäre! Und wenn man »einheimische Grössen, die ‚Hirten', die Könige und die sonstigen weltlichen und geistlichen Führer des Volkes« beklagen will, so reist man doch nicht, wenn man auch »auf hohen Bergen die grossen Landesklagen abzuhalten« pflegt, ausser Landes. Und dann ist thatsächlich für jene Grössen der Ausdruck מאהביך sonderbar genug . Duhm kann seine Hypothese nur mit Hilfe eines Eingriffes in den Text durchführen.

Der Spruch gehört in die Zeit Jojakims oder Zedekias. Der letzte König aber kommt kaum in Frage. Vor Zedekias Regierung liegt keine Zeit der Sicherheit, vor seinem Antritt wurde Jerusalem belagert und dezimiert. Und hätte der Profet damals an den Ungehorsam des Volkes erinnern wollen, so hätte er nur diese Zeit zu erwähnen, nicht bis auf die Jugend des Volkes zurückzugreifen brauchen.

Ist somit die Datierung des Spruches sicher, so erhalten wir durch ihn einen willkommenen Beitrag zur Zeitgeschichte. Juda hat Buhlen, deren Zerschmetterung Jeremia in Jahwes Namen ankündet, Freunde, die der Wind, ein böser Hirte, auf die Weide führen soll. Sonst ist es Hirtenamt, die Herde zu sammeln, er aber zerstreut sie. Darüber soll Jerusalem auf dem Libanon, in Basan und vom Abarim her Klagegeschrei erheben. Dort ist das Klagehaus, der Wohnsitz der vernichteten Buhlen, der verbündeten Völker. Weiterhin wird gesagt, dass man sich auf dem Libanon eingenistet hat. Es würde hier bestätigt sein, dass besonders im Libanon der Herd des Aufstandes war, dort hielt man die Beratungen ab: die Phönizier sind anscheinend die Anstifter der Empörung gewesen. Von Basan und dem Abarim her verhiessen arabische Stämme Hilfe, so dass die Moabiter und Ammoniter ebenfalls zur Teilnahme an der Erhebung gezwungen wurden. Als dann Nebukadnezar eingriff, haben sie sich ihm alsbald wieder zur Verfügung gestellt und sind als Streifscharen

gegen Jerusalem verwandt worden, wenn die Notiz in den Königsbüchern richtig ist. Für die Motive der Phönizier gilt, was S. 22ff. ausgeführt ist. Nach unserem Spruche beginnt die Belagerung von Tyrus 598.

Die Abfassung des Spruches, der eigentlich zu den Völkerweissagungen gehört, würde in das vierte Jahr Jojakims fallen, als die geheimen Unterhandlungen begannen, vor der Verlesung der Rolle im Tempel. Bezeichnend ist in diesem Stück, dass es im Gegensatz zu den Unheilsdrohungen aus der Jugendzeit des Profeten Juda den Ungehorsam gegen Jahwe vorhält. Jeremia schaut auf die Jahre von 620 ab zurück als auf die Zeit der Sicherheit, sie bedeuteten den Aufschub des Gerichtes, während dessen das Volk fortwährend von Jahwe ermahnt wurde.

e) Zwei Sprüche über Jojachin 22_{24-30}.

1) 22_{24}.

Auch hier sind die Personalien nicht ursprünglich. כי hat die LXX nicht gelesen. Statt אתקנך ist das Suffix der 3. Pers. zu setzen; denn von Konjahu wird in der 3. Pers. gesprochen. Dass diese Umänderung eingetreten ist, weist darauf hin, dass 25ff. nicht ursprünglich sind. Sie rühren von einem Kommentator her, dem es daran liegt, seiner Zeit den Sinn des kurzen Profetenspruches klarzumachen. Er bezieht sich, so meint er, auf die Exilierung Jojachins und auf die Thatsache, dass er im fremden Lande hat sterben müssen.

24 *ḥai-'anì, — nə'ùm jahwé, — ki-'im-jíhje konjáhu*
ḥotàm ɛal-jád jəminí—, miššam 'éttəqennú!

24 So wahr ich lebe — so raunt Jahwe — ja, wäre Konjahu
Siegelring an meiner rechten Hand, ich risse ihn davon ab!

2 Fünfer.

Der Spruch setzt voraus, dass Jeremia sich wieder in Jerusalem befand. Denn dort nur hatte seine Verkündigung einen Zweck. Es muss dem Profeten also gelungen sein, sofort nach dem Tode Jojakims noch vor der Einschliessung aus seinem unfreiwilligen Exil nach Jerusalem zu eilen. Seine Anwesenheit war dringend notwendig; denn es galt den Versuch zu machen, ob sich vielleicht doch noch der Staat retten liess. Mit dem Tode Jojakims, der allein die Verantwortung für den Abfall von Babel trug, war eine neue Lage

geschaffen. Unterwarf sich Jojachin freiwillig, so konnte er nicht für den Treubruch seines Vaters zur Rechenschaft gezogen werden. Wir dürfen annehmen, dass Jeremia sich mit unserm Spruche zum Wortführer der einen Partei machte, die für die Unterwerfung war. Jojachin selbst war entschlossen, den Widerstand fortzusetzen. Er stützte sich dabei auf die Leute, die schon seinem Vater ergeben gewesen waren: die hierarchisch gesinnte Priesterpartei, das von ihr geleitete Volk und einige Hofleute. Die profetische Richtung, die die durch Jojakim zurückgeschobenen Priester und einige Hofleute zu entschlossenen Anhängern hatte, wird wie Jeremia gedacht haben. Möglicherweise ist es dabei, wie überhaupt bei jedem Thronwechsel der letzten Zeit, der die Parteileidenschaften erhitzte, da von ihm das Schicksal der Parteien abhing, nicht ohne Geräusch und Blutvergiessen abgegangen. Hesekiel hat uns vielleicht in Kap. 19 eine Erinnerung an diese Vorgänge aufbewahrt. Wir dürfen vermuten, dass der Kronprätendent der für den Frieden stimmenden Leute Zedekia gewesen ist. Darauf weist sein späteres Verhalten zu Jeremia hin, das wir genau übersehen können, die Verhältnisse am Tempel und seine Stellung zu den Mitgliedern der Familie Schafans. So würde sich am besten auch die Thatsache erklären, dass Zedekia von Nebukadnezar nach der Exilierung Jojachins zum König bestellt wurde: die Kronprätendentur, die, wenn sie nach Jojakims Tode verwirklicht worden wäre, eine Regelung mit Babel gebracht hätte, wurde nun einfach verwirklicht.

Jeremia verfolgte mit seinem Spruche den Zweck, die noch unentschiedenen Leute für seine Ansicht zu gewinnen. Zu ihnen werden viele Hofleute gehört haben, die später, da sie zu keiner festen Entscheidung gekommen waren und dann einfach mitgekämpft hatten, mit den Schuldigen zusammen exiliert wurden, und besonders die Masse des Volkes. Vom Tempel her scheint man mit Berufung auf den Gottesbund die Losung ausgegeben zu haben, dass der von Jahwe rechtmässig berufene und eingesetzte König nicht besiegt werden könne, da er des himmlischen Schutzes versichert sei. Dieser Meinung stellt der Profet das Jahwewort entgegen, dass Jojachin verloren sei: Jahwe hat es selbst so bei sich geschworen. Die Warnung war

in den Wind gesprochen, man beharrte im Aufstande, das Verderben nahm seinen Lauf.

2) 22₂₈₋₃₀.

Der Kommentar zu dem vorigen Spruche ist der Erläuterung des Wortes über Joahas nachgebildet, z. T. sind seine Wendungen aus 28 ff. entnommen. Der hebr. Text besonders ist mit Zusätzen überladen. Zunächst hat man den Versuch gemacht, eine disjunktive Frage zu gestalten. Das war nötig, um überhaupt einen Sinn zu erhalten, nachdem die Glosse עצב נפוץ האיש הזה, die 30 erklären sollte, in den Text gebracht worden war. Es wird also mit der LXX zu lesen sein נבזה כניהו ככלי אין חפץ בו. Die Veränderung der Konstruktion führte weiter dazu, den mit כי angeschlossenen Satz, wie ihn noch die LXX hat, durch מדוע in die Frageform zu bringen. Die LXX zeigt, dass הוא וזרעו nicht ursprünglich ist: Konjahu ist verachtet, weil er verbannt ist. Welches Interesse hätte auch Jeremia und seine Zeit an etwaigen Kindern des Exilierten genommen, solange er selbst am Leben war! Erst eine spätere Hand hat es für nötig gehalten, auch seine Nachkommenschaft blosszustellen. Welche Beweggründe haben sie dazu bestimmt? Spielen hier irgendwelche dynastischen Fragen späterer Tage hinein, die uns mit oder ohne Absicht unbekannt geblieben sind? Welches Geschlecht, das bestrittene Ansprüche auf die Regierung Jerusalems erhob, hat seinen Stammbaum auf Jojachin zurückgeführt? Von demselben Standpunkte aus ist auch 29 und die neue Einleitung zu 30 gegeben, die Verbesserung und Verdeutlichung des neu herausgegebenen Gottesspruchs. ערירי גבר, wobei sich גבר schon durch seine Stellung als Glosse vorstellt, giebt die LXX mit εκκηρυκτον ανθρωπον wieder. ערירי ist ersichtlich erst eingesetzt worden, als man später Interesse an der Nachkommenschaft Jojachins hatte. Was für ein Wort ist dadurch verdrängt worden? Es muss ähnlich gewesen sein; denn der neue Gottesspruch sollte ja schon von Jeremia gegeben, also der alte sein. Ich vermute עצור, das man sehr wohl mit εκκηρυκτον übersetzen konnte, wenn man beachtete, dass der Zusammenhang das andeutete. Bestärkt wird man in dieser Annahme, dass die Glosse in 28 ursprünglich berufen gewesen sein muss, dieses Wort zu erklären. Das deutet האיש הזה an. Der Sinn der Glosse wird gewesen sein: עצור: עצור נפוץ האיש הזה (bedeutet) ‚dieser Mann ist verbannt‘ (διασπορά). לא יצלח בימיו hat die LXX nicht gelesen. Wieder stellt sich hier מזרעו איש ein, das hier auch die griech. Übersetzung besitzt. Es ist also von hier aus im hebr. Texte in 28 eingedrungen. Mit diesen Worten wird auch ישב על־כסא דוד zu streichen sein. Dass es ursprünglich mit ihnen als Zusatz in den Text gekommen ist, darauf scheint das Fehlen der Verbindung zwischen καθήμενος und ἄρχων in der LXX hinzudeuten. Erst einer späteren Zeit ist wohl der Ausdruck ‚Thron

Davids‘ als terminus technicus des jüdischen Königtums geläufig gewesen. Im Jeremiabuche ist ישב על־כסא דוד formelhafter Zusatz der Kommentatoren.

28 *nibzè konjáhu kiklí, 'en ḥépeṣ bô!*
ki huṭál wəhušlàk ɛal-'éreṣ, 'ašér lo jadáɛ.
30 *kithú 'et-ha'íš hazzè ɛaṣúr! ki lo-jíṣlaḥ-mošél ɛôd bihudá.*

28 Verachtet ist Konjahu wie ein Gefäss, das keinen Wert hat!
Denn er ist geschleudert und hingeworfen in ein unbekanntes Land.
30 Verzeichnet diesen Mann als ausgeschlossen! Denn nicht wird's ihm glücken, wieder in Juda zu herrschen.

Wie der vorige Spruch ein Licht auf die Zeit der Belagerung Jerusalems unter Jojachin wirft, so hilft dieser die Verhältnisse unter Zedekia klarstellen. Er setzt die erste Exilierung voraus: der König ist verbannt in ein Land, das er nicht kennt, d. h. in ein fernes, unbekanntes Land. Jeremia hält es nun für nötig, dass Jojachin wie ein wertloses Gefäss verachtet ist. Das folgende ist nur eine Ausführung dieses Satzes, es zieht gleichsam die Folgerungen aus ihm: mit seinem Königtum ist es endgiltig aus.

Wenn man sich zu solchem Ausspruche die Verhältnisse im Lande, die ihn hervorgerufen haben müssen, vorstellen will, so wird man sich an die Stimmung erinnern müssen, wie sie Hananja einmal zum Ausdruck gebracht hat. Seine Hoffnung ist die Rückkehr Jojachins und die Zurückführung der Tempelgeräte, also die Wiederherstellung des Zustandes vor der Exilierung. Dass gegenwärtig Zedekia regiert, dass er also dem zurückkehrenden Jojachin weichen müsste, der Gedanke scheint ihm garnicht zu kommen. Es gab also eine Richtung im Volke, der der von den Babyloniern bestellte König nicht als legitim galt, die eher eine Politik der Tollheit wagen, als sich mit den bestehenden Verhältnissen abfinden wollte. Dabei werden in erster Linie religiöse Motive bestimmend gewesen sein: diesen Leuten war der von der hierarchisch gesinnten Priesterpartei vorgetragene Satz von der Notwendigkeit des jerusalemischen Opferkultus in Fleisch und Blut übergegangen.

Gegen diese Partei ist Jeremia aufgetreten. Ihm ist Jo-

jachin, den er mit Absicht auch hier in volkstümlicher Weise Konjahu nennt, von Jahwe gerichtet. Er fordert, dass man diesen Mann als endgiltig ausgestossen betrachte, an eine Wiederaufnahme der Regierung durch ihn sei nicht zu denken.

Wenn man den Einblick, den uns dieser Spruch in die damaligen Zeitverhältnisse gewährt, und das Auftreten Hananjas zusammennimmt, so wird man verstehen, mit welchen Schwierigkeiten Zedekia zu kämpfen hatte. Der Zusammenbruch war unvermeidlich. Jede Stunde konnte der Aufstand losbrechen. Und hatte er die besonnenen Elemente verdrängt, so gab es für Zedekia keine Wahl mehr: entweder liess er sich fortfegen oder, solange es ging, vom Sturme tragen[1].

f) Drei Sprüche gegen die Profeten und Priester 23,9—22.

1) 23_{9-12}.

Dass der Redaktor nach sachlichen Gesichtspunkten die einzelnen Stücke zusammengestellt hat, sieht man daraus, dass dem Abschnitt gegen die Fürsten eine weitere Reihe von Sprüchen folgt, die mit Recht die Überschrift לנבאים führen. 9b ist mit Duhm zu streichen, denn der Grund der Betrübnis des Profeten ist nicht Jahwe, sondern die im folgenden beschriebenen Zustände. 10 ist ein Versuch, die Folgen dieser Zustände sich vorzustellen. Dabei hat man auf das auch sonst verwendete Motiv der Dürre zurückgegriffen. Daneben stehen noch Angaben über die getadelten Verhältnisse, ohne dass sie wirklich näher beschrieben würden. Statt מפני אלה hat die LXX mit Recht אלה gelesen. Es muss, wie 9 zeigt, im folgenden von Beobachtungen die Rede sein, die Jeremia aufgeregt haben. Selbstverständlich spricht nicht Jahwe, sondern der Profet. Indem man dies nicht beachtete, vermehrte man den hebr. Text um נאם־יהוה und setzte schon vor der griech. Übersetzung גם־בביתי ein. Die unpersönliche Konstruktion in 12a zeigt, dass Jahwe nicht als der Redende gedacht ist. 12b bringt wieder eine Ergänzung in geläufiger Drohformel nach 11_{23}.

9 *nišbàr libbí bəqirbí, raḫapú kol-ʿaṣmotái:*
hajíti kəʾìš šikkór ukgebér, ʿabaro-jáin.
11 *gam-nabí gam kohén ḫanəpú, raʿíti raʿatám.*

---

1) Der Anfang des Kap. 23 schliesst die Komposition von Sprüchen, die sich vor allem gegen die Könige wenden, mit einem tröstlichen Ausblick auf die Zukunft ab, der aber nicht von Jeremia herrührt.

12 *laken jíheje darkám lahem-káhlaqlaqqót; ba'pelá jid-dahú wənápəlu-báh!*

9 Gebrochen ist mein Herz in meinem Innern, es schlottern all meine Gebeine:
Ich bin wie ein trunkener Mensch, wie ein Mann, den Wein überwältigt hat.
11 Profet wie Priester sind ruchlos, ich schaute ihre Bosheit.
12 Drum werde ihr Weg ihnen schlüpfrig; in Dunkelheit werden sie gestossen werden und darin fallen!

3 Fünfer, die ein Doppelvierer beschliesst.

Jeremia hat das Treiben der Priester und Profeten — übrigens ein Beweis, dass er es nicht bloss gelegentlich einmal mit einem aufgeregten Fanatiker zu thun hatte (gegen Duhm) — beobachtet und ist über die Zustände in höchster Aufregung. Es handelt sich anscheinend um ein leichtfertiges Sichhinwegsetzen über die sittlichen Forderungen Jahwes. Also selbst in diesen Kreisen konnte man es beobachten, dass es ihnen nur auf den Besitz, nicht auf das Halten des Gesetzes ankam. Sie wandeln einen schlüpfrigen Weg: das ist zugleich ihre Strafe, er führt sie in die Dunkelheit. Der Weg zur Unterwelt ist schlüpfrig und dunkel (Ps. 35 6ff.). Der Spruch, der im Stile der Drohrede abgefasst ist, doch so, dass auch die Erregung des Profeten zum Ausdruck kommt, gehört der nachdeuteronomischen Wirksamkeit an.

2) 23 13–15.

Durch ו ist der folgende Spruch dem vorigen angeschlossen. Mit Duhm ist את־ישראל in 13 als unnötige Glosse zu streichen. Die auf לבלתי־ folgenden Worte in 14a hat die LXX besser erhalten. Die Fortsetzung bringt erst 15b. 14b weist sich schon durch das beziehungslose ישביה als Zusatz aus. 15a ist formelhafter Zusatz nach 9 14. Man hat versucht, das profetische Tadelsvotum in eine Drohrede zu verwandeln.

13 *binbi'é šomərón ra'íti tiplá: hinnabbə'ú babbaɛál waj-jatɛú 'et-ɛammí.*

14 *ubinbi'é jrušalém ra'ítí šaɛrurá: na'óp wəhalók baššeqér!*
wəhízzəqu-jədé mərɛím, ləbilti-šúb, 'iš middarkó haraɛá:

15 *me'ét nəbi'é jərušalém jaṣə'á hanuppà ləkól ha'aréṣ.*

[13] Bei den Profeten Samarias schaute ich Anstössiges; sie profezeiten durch Baal und leiteten mein Volk irre.
[14] Aber bei den Profeten Jerusalems schaute ich Schauriges: Ehebrechen und Umgehen mit Trug.
Und sie stärken die Hände der Übelthäter, sich nicht zu wenden, ein jeder von seinem bösen Wege:
[15] Von den Profeten Jerusalems ist ausgegangen Ruchlosigkeit über das ganze Land.

Ein Doppelvierer wird durch 3 Siebener fortgesetzt.

Die allgemeiner gehaltenen Angaben des vorigen Spruches werden hier spezialisiert. Der Profet fühlt sich unwillkürlich bei seiner Betrachtung der heimischen Zustände zu einem Rückblick auf die abgeschlossene israelitische Geschichte angetrieben: er vergleicht die Beobachtungen, die er dort macht, mit dem, was er selbst erlebt. Dort findet er wohl religiöses Irregehen, hier aber sittliches Vergehen trotz besserer Gotteserkenntnis. Man begeht selbst gemeine Thaten und bestärkt die andern in ihrem bösen Wandel.

Duhm hat zwar durch Streichung des Satzes »sich nicht zu wenden, ein jeder von seinem bösen Wege« die Auffassung zu eliminieren versucht, dass die Profeten dem Jeremia eine Art Seelsorger sein sollten. Aber sie bleibt selbst in dem verstümmelten Satze: »sie ermutigen die Übelthäter«. Hätte man Jeremia gefragt, was er denn positiv von den Profeten verlange, so hätte er geantwortet: ein sittliches Leben und dementsprechende Einwirkung auf das Volk, keine Ermutigung im bösen Wandel, sondern Versuche zur Umwendung, Zurechtweisung der Übelthäter. Nicht Hes. 3 17ff. hat diese Auffassung des Profetenamtes erzeugt; vielmehr musste der Profetismus, der einmal sittliche Forderungen aufgenommen hatte, die Idee eines Seelsorgers sich ebenfalls aneignen, sobald irgendwo mit diesen Forderungen Ernst gemacht worden war. Das aber war durch die Einführung des Deuteronomiums geschehen. Seitdem konnte jeder wissen oder zu wissen bekommen (5 1ff.), was Jahwe forderte. Man macht Jeremia zu einem Menschen, der nur wettern und drohen oder jammern und weinen konnte, wenn er das Unrechtthun im Volke sah, zu einer schemenhaften Gestalt, die in unerreichbarer Ferne über den Tagesfragen stand, wenn man ihn nicht eingreifen lässt

in das Missverständnis des Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke.

Juda war übersehbar geworden, es gab eine Anweisung[1]), sittliche Gebote, die vorläufig genügten. Da ergreift Jeremia als Profet den neuen Beruf, den die Zeit jedem Profeten, dem es Ernst war mit der seit Amos behaupteten Idee der Sittlichkeit, gleichsam aufdrängt: er prägt sich dafür das Wort »Goldscheider Jahwes«. Allein er findet weder genügendes Entgegenkommen beim Volke noch Verständnis bei denen, die auch Profeten sein wollten. Die Priesterschaft am Tempel nutzte die Lage aus; sie gab dem nach der Meinung Jeremias erreichten Fortschritt eine andere Auslegung, sie schob ihre Interessen in den Vordergrund. So musste denn derjenige, dem zum ersten Male die Augen dafür aufgegangen waren, dass das Profetenamt den Seelsorgerberuf einschliesst, scheitern. Der Profetenberuf, von dem aus ihm die neue Erkenntnis geworden war, war ihm geradezu hinderlich, den neuen Beruf fruchtbringend auszufüllen. Als Profet wurde er in die Parteiströmungen der Zeit hineingerissen, er wurde Parteimann, er musste sich an der Politik beteiligen. Wo man ihm folgte, da geschah es sehr oft nicht deshalb, weil man den Seelsorger in ihm sah, man folgte dem Parteigenossen, dem Politiker. Wo man ihn hasste und verfolgte, da war man nicht immer der Feind des ehrlichen, wackeren Menschen: man wollte den politischen Einfluss dieses Mannes brechen. Der erste Profet als Seelsorger ist eine tragische Persönlichkeit.

1) Darunter darf man natürlich nicht eine Norm verstehen, »nach der der Seelsorger das Individuum beurteilen und bearbeiten konnte«. Solcher Norm bedarf nur ein Seelsorger, der aus sich heraus nicht über die Norm unterrichtet ist, der den Takt erst lernen muss, den er den andern beibringen will. Solche Seelsorge tritt erst am Schluss der Entwicklung auf, wenn die Moral selbst aus einer Herzenssache zu einer verzwickten Wissenschaft geworden ist. Dass eine unmittelbare Wirksamkeit nur unter den einzelnen Individuen erst nach der Zertrümmerung des Volkes und Staates« möglich gewesen sei, ist eine Legende, die man nur einem Theologen glaublich machen kann. Wenn man einmal sittlich urteilen gelernt hatte, musste man auch die einzelnen Leute beurteilen lernen. Dazu ist Jerusalem nie eine unübersehbare Grossstadt gewesen.

3) 23_{16-22}.

Die Einleitung zeigt, dass ein neuer Spruch beginnt, wenn sie auch nicht so oft, als sie gesetzt ist, ursprünglich ist. Schwerfällig ist die Wiederholung הנבאים. Es scheint, als ob eine Dittographie durch Einfügung von לכם sanktioniert worden ist. Die LXX besitzt sie noch nicht. Der Schluss von 16a bildet einen Kommentar zu 16b. Mit der LXX und מפי entsprechend ist מלבם zu schreiben. Jahwe spricht selbst, wie die Fortsetzung des Spruches zeigen wird. Der Glossator, der dies der vielen Texteinschübe wegen nicht mehr übersehen konnte, ist daher mit seiner Einfügung von יהוה hinter פי im Unrecht. Diese Textveränderung bedingte auch die Textveränderung statt דברי in 17. Auch hier ist die Partizipialkonstruktion eingeführt worden, indem man אמרים einsetzte und ursprüngliches אמרו (LXX *λέγουσιν*) in אמור verwandelte. Dadurch wurde man genötigt, אמרו in 17b zu wiederholen. Ausserdem ist in 17a die Vokalisation zu verbessern. Die LXX liest in 17b *πασιν τοις πορευομενοις τοις θελημασιν αυτων, παντι τῳ πορευομενῳ πλανῃ καρδιας αυτου*. Hier hat sie natürlich keine »doppelte Übersetzung« (Giesebrecht S. 129), sondern sie hat das wiedergegeben, was sie gefunden hat: einen nach 7_{24} glossierten Text. Der hebr. Text hat hier ausnahmsweise Kritik geübt, aber den richtigen Wortlaut gestrichen und die Glosse aufgenommen. Dass auch er einstmals beides gehabt hat, das folgt daraus, dass bei ihm 7_{24} nach dem ursprünglichen Wortlaut unserer Stelle glossiert ist: diese Glossierung ist erfolgt, ehe hier der richtige Wortlaut entfernt war. Dieses Verfahren, Stellen mit verschiedenem Texte, aber ähnlichem Sinn durch einander zu erklären, wie es hier klar nachzuweisen ist, hat man für die Beurteilung meiner Annahme einer späteren Kommentierung des ursprünglichen Wortlauts durch Einschübe in den Text wohl zu beachten. לכם und עליכם sind verdeutlichende Zusätze; durch sie aber wird die Wirkung der Stelle völlig zerstört. Sie wären nie gemacht worden, wenn man die ursprüngliche Konstruktion in 17 festgehalten hätte. Die natürliche Fortsetzung von 17 ist 21: Jahwe hat die sich durch die innere Unwahrheit ihrer Verkündigung bereits als falsche Profeten ausweisenden Leute überhaupt nicht zum Weissagen autorisiert. Der LXX wird man in 22 folgen müssen; denn ihr Wortlaut bringt wirklich wirksam den Spruch zum Abschluss: wer Jahwes Volk auf den richtigen Weg zu leiten versucht, der allein hat Anspruch darauf, sein Profet zu sein. מדרכם הרע ist, wie die LXX zeigt, Glosse. Auch hier wird wieder ein sonst üblicher Ausdruck neben den ursprünglichen mit ähnlicher Bedeutung gesetzt, nur dass der echte Wortlaut nicht, wie vorhin, zu Gunsten der Glosse gestrichen ist.

Die Formel עמד בסוד hat den Anlass gegeben, eine den späteren Anschauungen entsprechende Randbemerkung zu machen, durch die man als durch ein argumentum ad hominem Jeremia in seiner Polemik

gegen die falschen Profeten wirksam zu unterstützen meinte. Die Bemerkung galt ursprünglich 21, ist aber vorher, in 18, in den Text gedrungen. Der hebr. Text hat sich veranlasst gesehen, durch einige selbstverständliche Ergänzungen sie zu verdeutlichen. Schliesslich hat man zum Schlusse eine Bedrohung der bösen Profeten vermisst und sie eingetragen. Augenblicklich steht sie mitten im Texte (19—20). Dass sie in unserm Spruche keinen Platz hat, das hat Giesebrecht durch Abweisung der üblichen Exegetenkunststückchen, durch die man sie zu retten gesucht hat, bewiesen.

16 *'âl-tišməɛú 'el-dibré hannbî'ím! hazón millibbám, lo-mippí jədabbərú.*
17 *'amərú limna'ṣé dəbarái: „šalòm jihjé!"*
ulkól holəkím bəmoɛṣotám: „lo-tabò raɛá!"
21 *lo-šaláhti hannbî'ím — wəhèm raṣú! lo-dibbárti 'eléhm — wəhém nibbə'ú!*
22 *wə'ím ɛamədú basodí wajjišməɛú dəbarái,*
wet-ɛammí jəšibúm meróɛ maɛləléhm.

16 Hört nicht auf die Worte der Profeten! Gesicht aus ihrem Herzen, nicht aus meinem Munde künden sie.
17 Sie sprechen zu den Verächtern meiner Worte: Heil wird sein!
Und zu allen, die nach eignen Plänen wandeln: »Nicht kommt Unheil!«
21 Nicht sandte ich die Profeten — und doch liefen sie! Nicht sprach ich zu ihnen — und doch profezeiten sie!
22 Ja, wenn sie in meinem Rate gestanden und meine Worte gehört hätten,
Mein Volk brächten sie ab von der Bosheit ihrer Thaten.

Der Spruch zerfällt deutlich in zwei Teile. Jeder Teil besteht aus einem Doppelvierer und zwei Fünfern.

Hier werden meine Ausführungen über die einzelnen Worte Jeremias bestätigt, durch die er gegen die Unsittlichkeit in seinem Volke ankämpft. Ich habe in auf jedes einzelne Stück eingehender Untersuchung gezeigt, dass der Profet während eines bestimmten Abschnitts seines Lebens für sich die Aufgabe gestellt sah, auf Besserung der Verhältnisse in seiner Heimat zu dringen. Er fühlte sich als Goldscheider seines Volkes; er hielt ihm Jahwes Forderungen vor, er zeichnete sein böses Verhalten mit Farben, die er dem Leben abgelauscht hatte, er wünschte, Juda verlassen zu können; aber ihn hielt die Pflicht.

Hier spricht er sich über diese Pflicht seinen Berufsgenossen gegenüber aus: wer in Jahwes Rat steht, seine Worte hört, der muss das Volk zu bessern suchen. Wer aber nicht so handelt, der weist sich damit als Lügner aus: seine Behauptung, er sei ein Jahweprofet, ist durch sein Verhalten vor aller Welt widerlegt. Man wird einen Spruch, der so sehr im Einklang mit Jeremias Anschauungen steht, nicht, ohne seine eigene Anschauug von diesem Manne zu gefährden, als unecht erklären können.

Selbstverständlich urteilt hier der Profet höchst subjektiv. Ihm war es allerdings klar geworden, dass der Profetenberuf den Zeitverhältnissen sich anpassen und einen neuen Inhalt sich geben müsse. Aber die andern, die nicht imstande waren, sich in derselben Weise über das Hin und Her ihrer Zeit zu erheben, die die Dinge mit andern Augen sahen, hatten den Schritt Jeremias über die herkömmliche Auffassung des Profetenstandes hinaus nicht gemacht. Sie fühlten sich ebenso wie er als Jahweprofeten, ohne dass es ihnen zum Bewusstsein gekommen wäre, dass ihre Auffassung veraltet, ihr Rechtstitel nicht mehr giltig, dass sie selbst Feinde der Sache, der sie dienen wollten, geworden waren.

7. Das Trostbuch (30—33).

1) 31_{2-6}.

במדבר scheint mir ein späterer Zusatz zu sein, der anscheinend an den wunderbaren Wüstenzug denkt, wie Deuterojesaia ihn schildert. Im Schlusse von 2 schliesse ich mich Duhm an. Das י des ursprünglichen לו in 3 ist fälschlich an das folgende Wort getreten. חסד ist eine Glosse (Duhm). In 5 ist vielleicht nach der LXX הללו zu schreiben und הלולים, das zwischen den ähnlich geschriebenen Wörtern כי — הללו ausgefallen wäre, einzusetzen.

[2] *maṣa-hén ɛam-śəríde-ḫeréb, halók ləhirgíɛ.*
wəjašùr 'él [3] *merahóq, jahwé nir'a-ló:*
'ahbàt ɛolám 'ahabtík; ɛal-kén məšaktík.
[4] *ɛôd 'ebné[k], wənibnét, bətulát jiśra'él,*
ɛod táɛdi-tuppáik wəjaṣát bimḥól məśaḥqím,
[5] *ɛôd tiṭṭəɛí kəramím bəharé šomərón,*
naṭəɛú noṭəɛím whilalú hillulím.!"

6 *ki-ješ-jóm qarə'ú noṣərím bəhàr 'epráim.*
„qumú wənaɛlè ṣijjón 'el-jahwé 'elohén!"

2 Es fand Gnade das Volk der Schwertentronnenen, ging, in Ruhe zu wohnen.
Und erblicken wird's Gott 3 von ferne, Jahwe erscheint ihm:
Mit alter Liebe liebe ich dich; drum zieh ich dich heran.
4 Wieder baue ich, ja, du wirst gebaut, Jungfrau Israel,
Wieder schmückst du dich mit deinen Pauken und ziehst aus im Reigen der Fröhlichen,
5 Wieder pflanzest du Weinberge auf den Hügeln Samarias,
Es pflanzen die Pflanzer und jubeln den Festjubel!
6 Ja, einen Tag giebt's, da rufen die Wächter auf dem Gebirge Efraim:
»Auf und ziehn wir hinauf nach Zion zu Jahwe, unserm Gott!«

Fünfer, die einmal ein Vierer unterbricht. Der Vierer schliesst Jahwes Rede.

Der Profet erwartet, dass das Volk Gnade erlangt. Es ist ein schweres Geschick über es dahin gegangen; denn man ist dem Schwerte entronnen. Der Höhepunkt der Situation ist der feierliche Hinaufzug nach dem Zion zum Erntefeste.

Es sind wunderbare Worte im Munde Jeremias, Worte, wie er sie — das zeigen Baruchs Denkwürdigkeiten — in Zeiten auszusprechen wagte, da niemand auf solche Reden gekommen wäre. Wenn überhaupt der Spruch von ihm herrührt, so giebt es nur eine Zeit, in der er entstanden sein kann; das sind die Tage, da der Rest Israels unter Gedalja in Mispa der Same der Zukunft zu werden schien. Nicht ohne Grund legt Baruch grossen Wert auf die Schilderung der günstigen Ernteaussichten jener Leute trotz der vorausgegangenen Kriegswirren. Jetzt wird es klar, welche Stimmungen er damit bei seinen Lesern auszulösen bemüht ist. Er hat es nicht vermocht, durch eine Darstellung der Erwartungen, die in der Kolonie wachwurden, sie hervorzurufen. Er musste sich mit dem Versuche begnügen, die Momente zu erzählen, durch die jene Erwartungen entstanden und genährt wurden. An jene Ernte, die eine gedeihliche Entwicklung verhiess, haben sich die Zukunftserwartungen seines Meisters angeknüpft. Vielleicht war es Gedalja gelungen, von den Chaldäern die Erlaubnis zu einem Erntefeste auf dem

Zion auszuwirken. Dafür spricht der Umstand, dass Leute aus Sichem, Silo und Samaria eine Wallfahrt nach Jerusalem unternehmen und augenscheinlich den Anschluss Gedaljas und seiner Kolonie erwarten.

Jene Leute haben mit den Zeichen tiefer Trauer den Gang nach dem Zion angetreten. Ähnlich wird die Stimmung der übrigen »Schwertentronnenen« gewesen sein. Von diesem düsteren Hintergrunde hebt sich in wirksamster Weise das Zukunftsbild des greisen Profeten ab. Wohl hat er sich getäuscht, er hat die Enttäuschung erlebt und eingestehen müssen. Trotzdem erhebt uns die Hoffnungskraft, das durch die vielen Schicksalsschläge ungebrochene innere Leben des Mannes.

2) 31 15—17.

Während 7ff. einer späteren Zeit angehören, die ihre Hoffnungen und Wünsche in den Jeremiatext hineinliest, erhalten wir in 15ff. wieder echtes Gut. Die vielfachen Formeln כה־אמר יהוה und נאם י" gehören entweder dem Redaktor an (Überleitung) oder späteren Kommentatoren, die ihre Ansicht ihrem Buche einnotierten. In 15a ist על־בניה Glosse nach 15b, wie die LXX zeigt. Mit ihr ist sinngemäss אינם zu lesen. Es wird in 16 vor מבכי, 15 entsprechend, מנהי einzusetzen sein. Der hebr. Text hat noch נאם־יהוה erhalten, das den Schluss von 16b als Kommentar zu dem Anfang kennzeichnet. Die ähnliche und ebenso hervorgehobene Notiz in 17 hat die LXX noch nicht gelesen. Mit 18 beginnt ein neuer Spruch. Während in 15—17 Rahel die Hauptperson ist, handelt das Folgende von Efraim.

15 *qôl bəramá nišmàɛ nəhí, bəkí tamrurím:*
rahél məbakká, me'aná ləhinnahém ɛal-banéh, ki-'enám.
16 *‚minɛì qolék mibbəkí uminnhí› wəɛenáik middimɛá!*
ki-jéš-śakar lípɛullatéh, 17 wəjèš tiqwá lahritéh.'

15 Horch! In Rama hört man Klage, bitterlich Weinen:
Rahel weint, mag sich nicht trösten lassen über ihre Kinder, dass sie dahin sind.
16 »Halte zurück mit deinem lauten Weinen und Klagen und deine Augen vom Thränenfluss!
Denn noch giebt's einen Lohn für deine Mühe, 17 ja, noch giebt's eine Hoffnung für deine Zukunft.«

Es sind 2 Strophen, die aus 2 Versen mit 6, resp. 3 + 3 Hebungen bestehen.

Der Spruch versetzt uns in dieselbe Zeit und Stimmung,

wie der vorige. Der Profet hat gehört, wie Rahel weint und klagt. Jetzt ruft er ihr von Mispa aus Trost zu: es giebt eine Hoffnung für deine Zukunft. Der Spruch gehört mit zu dem Grossartigsten, was Jeremia geschrieben. Die Ursage ist in ihm lebendig geworden; er schaut in profetischer Vision die Urmutter, die im Grabe nicht Ruhe haben kann über dem, was ihren Kindern geschehen ist. Was ihn selbst erschüttert, was ihn selbst getröstet hat, dafür findet dieser Mann Worte und Ausdruck, so dass er imstande ist, es auch als das Empfinden eines fremden Herzens zu schildern. Bezeichnend ist es, dass er das, was die Ahne in Klage und bitterer Sorge für ihre Kinder gethan hat, Arbeit nennt. Er selbst hat so gearbeitet, gegen das Böse angekämpft, für das Gute gerungen; sein ganzes Leben ist Arbeit gewesen. Und am Ende dieses mühereichen Lebens bleibt ihm nur, wie der Urmutter, als Lohn — die Hoffnung.

3) 31 18—20.

In 18 ist יסרתני mit dem Suffix der ersten Person versehen; doch damit wird ואוסר unmöglich gemacht. Denn dieser Ausdruck umschreibt das Objekt zu dem ersten Verb. Die Suffigierung ist, wie in 31 4, gedankenlos, ebenso wie etwa ein Zusatz »von dir« zu ואוסר es wäre. Dasselbe gilt von השׁבני. Die poetische Diktion hat der Glossator völlig missverstanden. Von ihm rührt auch der Zusatz יהוה her. Wenn man mit Giesebrecht הודעי mit »zur Erkenntnis gebracht werden« übersetzen darf, lässt sich dieser Ausdruck beibehalten, sonst müsste man mit Duhm הוסרי einsetzen. Dass er bereits früh samt ספקתי על־ירך einer Erläuterung bedurfte, beweist die kommentatorische Bemerkung am Anfang des Verses. Statt נעורי hat die LXX noch מנעורי gelesen; Duhm hat richtig gesehen, dass weder das eine noch das andere in den Text passt. Wir haben hier die Glosse eines Späteren, die er auf Grund eines geschichtlichen Rückblicks einsetzte. In 20 ist nach dem Ausweis der LXX עוד nicht ursprünglich. Dasselbe gilt auch von [illegible]. Das folgende kann nicht mehr zu dem Efraim in den Mittelpunkt stellenden Spruche gehören; denn es richtet sich an die »Jungfrau Israel«. Es setzt zudem die lebhafte Hoffnung auf Rückkehr aus dem Exil voraus. Es wird daher kaum von Jeremia herrühren.

18 *šamóɛ šamáɛti 'epráim mitnodéd:*
jissárt, wa'iwwasér, kəɛégel lo-lummád. hašéb, wə'ašúba;
ki-'attá 'elohái!
19 *'ahré hiwwadəɛí, sapáqti ɛal-jarék. bošti gam-niklámti,*
ki-našáti ḥerpá.'

20 „*habèn jaqqír li 'epráim 'im-jéled šaʒšuʒím,*
ki-middé dabbarí[-bó], zakor 'ézkarennú? hamú-meʒai-
ló rahém 'arahmennú!"

18Ich höre es wohl, wie Efraim wehklagt:
Du hast gezüchtigt, da wurde ich gezüchtigt, wie ein ungezähmtes Rind. Wende her, ja, ich will mich herwenden; denn du bist mein Gott!
19Nachdem ich zur Einsicht gebracht bin, schlage ich mich auf die Hüfte. Ich bin beschämt und zu Schanden, ja, trage Schmach.«
20»Ist ein so teurer Sohn mir Efraim oder ein Lieblingskind,
Dass, wann immer ich [von ihm] rede, ich seiner gedenken muss? Es stürmt mein Eingeweide um seinetwillen, ich muss mich seiner erbarmen!««

Es sind Verse mit je 4, resp. 5 Hebungen. Der Spruch zerfällt deutlich in 3 Teile. Im ersten Verse schildert der Profet, dass er eine Vision gehabt. Dann folgt das Klagelied, das er Efraim hat singen hören. Endlich teilt er die Antwort mit, die Jahwe giebt. Man darf voraussetzen, dass diese Art und Weise der Darstellung einen bestimmten Stil darstellt. Er ähnelt sehr dem in Kap. 3 und 14. Es wird auch der Stil einer Liturgie sein.

Der Spruch setzt dieselbe Stimmung und eine ähnliche Situation voraus, wie der vorige. Das Efraimgebirge scheint der Mittelpunkt eines judäischen Gemeinwesens zu werden, das zu neuen Hoffnungen berechtigt. Dies kann nur die Kolonie um Mispa mit Gedalja als dem von den Chaldäern bestellten Leiter sein.

Blicken wir auf die letzten drei Sprüche zurück, so sehen wir, wie sie den etwas trockenen Bericht Baruchs über den nur zu bald vereitelten Versuch Gedaljas, in Mispa den Rest Judas zu sammeln und zu neuem Leben zu führen, auf das Glücklichste ergänzen.

8. Jeremias Wirken in seinem Volke.

Während die Denkwürdigkeiten Baruchs und Jeremias Völkerweissagungen uns einen deutlichen Einblick in die po-

litischen Verhältnisse jener Zeit gewähren, unsern Profeten vor allem als Politiker zeigen, weisen die Sprüche, die seinem Volke gelten, hauptsächlich auf seine soziale Wirksamkeit hin. Daneben hat er die religiöse Haltung seiner Zeitgenossen gegeisselt, ja, es sind Anzeichen vorhanden, die darauf hindeuten, dass der Profetismus die seelsorgerliche Arbeit an den Volksgenossen als seine Pflicht zu betrachten beginnt. Ist dieses Moment das Merkmal einer Weiterentwicklung der profetischen Berufserfassung, so ist der Kampf gegen die religiösen Missstände eine Aufgabe, die Jeremia von seinen Vorgängern bereits überkommen war. Der Nabi, der den Willen seiner Gottheit verkündet, wie sie ihn hat schauen oder hören lassen, musste, wo man sie nicht recht verehrte und beachtete, für sie eintreten; dieses Eintreten wurde immer umfassender, geschah von höheren Gesichtspunkten aus, je gewaltiger und erhabener die Vorstellungen der Profeten von dem Wesen wurden, das Himmel und Erde geschaffen und das All regiert. Auch die soziale Wirksamkeit hat Jeremia sich nicht als erster erwählt. Der Tadel der zu Tage tretenden Missstände war Profetenaufgabe geworden, seitdem sie im Zusammenhange mit ihrem religiösen Wirken sich zum Anwalt der gesunden Volksmoral gemacht und sie zu vertiefen und den veränderten sozialen Verhältnissen anzupassen begonnen hatten.

Aber überall ist Jeremia, mag er nun auch in alten Bahnen wandeln oder neue betreten, originell, vor allem durch seine Persönlichkeit, die er sich durch ein jede Erfahrung auskaufendes Aufgehen in seinem Berufe erworben, die er durch alle Anfechtungen, nicht niedergedrückt, sondern durch sie in seinem Innenleben bereichert, hindurchzuretten verstanden. Dass er in seinem äusseren Wirken gescheitert ist, ohne Erfolg gearbeitet hat, das liegt zum grossen Teil daran, dass er in einem Berufe zu leben genötigt war, der dem Neuen, das er zu bringen hatte, der seiner Originalität Grenzen steckte: man verstand den Mann nicht, der sich rastlos für sein Volk abmühte, weil er in einem Gewande auftrat, das sonst anders geartete, andere Gedanken vertretende Leute deckte. Er hat dieses Kleid, das ihm hinderlich war, nicht abzulegen vermocht. Das ist die eigenartige Schwäche dieser grossen Gestalt. Der Profetenmantel,

den Jeremia trägt, lässt ihn auch uns zuerst fremd erscheinen. — Originell ist Jeremia aber auch als Vertreter der alten profetischen Forderungen in einer Zeit, wo sie sich scheinbar durchgesetzt hatten und anerkannt worden waren. Er hat es zu verhindern gesucht, dass sich die Gegenwart mit dem verwirklichten Ideal billig auseinandersetzte, es in den Staub der Tageswünsche, der Hoffnungen und Bestrebungen des Augenblicks hinabzog und ihnen dienstbar machte. Er ist Politiker gewesen, um jede Beteiligung Judas an der Weltpolitik zu untersagen. Aber gleichwohl musste auch er eine bestimmte Haltung gegenüber den Veränderungen im Leben der Völker seiner Zeit einnehmen: er stand auf der Seite der Babylonier. Und diese Ironie des Schicksals, dass der Mann, der sein Volk heiss liebte, so die nationalen Bestrebungen ablehnte, hat mit die Erfolglosigkeit seines Wirkens verschuldet.

Diese eigenartige Verquickung und zugleich Gegensätzlichkeit von politischer und sozialer Stellungnahme, wie sie sich bei Jeremia findet, lässt uns in die schwierigen Verhältnisse seiner Zeit einsehen. Die Kriege mit Syrien und Assur, die vielen Feldzüge, die den Westen aussaugten, hatten den Wohlstand Palästinas vernichtet. Eine kleine Klasse reicher Leute, in deren Händen der Handel lag, besass das Land; die Landbevölkerung, auf die man hochmütig herabsah, hatte man sich dienstbar gemacht. So standen die Dinge unter Manasse. Die einflussreichen Kreise begünstigten assyrisches Wesen und Treiben; der Friede mit dem Osten war ihr natürliches Bedürfnis. So muss es lange Jahre hindurch gegangen sein. Allmählich wurde dieser Umstand für die Masse des Volkes unerträglich. Da begann Assurs Hand schlaffer zu werden, man merkte, dass es mit der Weltmacht im Osten abwärts ging. Nationale Hoffnungen erwachten; begleitet wurden sie von der Sehnsucht, bessere Verhältnisse heraufzuführen. Die Landbevölkerung erhielt ihre Führer, Priester und Profeten. Und als der diesen geheimen Bestrebungen nicht abgeneigte Amon ermordet wurde, brach der Sturm los, die assyrisch gesinnten Hofleute wurden erschlagen. Noch durfte man nicht offen hervortreten, aber die Priester besetzten den Tempel, die Profeten arbeiteten im Volke. Alles war froher Hoffnung voll; wehe dem Profeten, der etwa,

wie der jugendliche Jeremia, in dieser Zeit schwarz zu sehen sich getraute. Gerade in dem Landstädtchen Anatot, wo er mit seinen Scythenweissagungen das Ende zu verkünden begann, bedrohte man sein Leben; das Landvolk war ja am meisten an dem vorzunehmenden Umschwung interessiert.

So gelang es, das Deuteronomium, als Assyrien nicht mehr dareinzureden imstande war, zum Reichsgesetz zu erheben: ein Kompromiss zwischen den priesterlichen Prätensionen und den sozialen Forderungen des Profetismus war zustande gekommen. Die besitzende Klasse, die Reichen waren unterlegen. Aber der Sieg ihrer Gegner war nur durch einen Vergleich erreicht worden, ihre Gegner hatte also nur der gemeinsame Kampf geeint, der Sieg musste sie auseinanderbringen. Die Priester unter ihnen waren durch die Besetzung des Tempels im Vorteil, sie konnten das Volk von hier aus leichter beherrschen; auf ihre Seite traten dazu noch viele Profeten; sie wurden die volkstümlichen Agitatoren dieser Richtung. So rüstete sich die Priesterschaft, allmählich die Herrschaft im Staate anzutreten. Es war nur natürlich, dass sie ihren Frieden mit dem Kreise der Reichen zu machen begann. Dadurch gewann sie Bundesgenossen und eine nicht zu verachtende Unterstützung. Die alten Zeiten der Bedrückung kehrten für die Armen, die Landbevölkerung wieder. Die Reform hatte in sozialer Beziehung keine Wandlung geschaffen. In dieser Zeit trat Jeremia als Goldscheider Jahwes auf. Die Laster, die er tadelt, sind die Laster der reichen Klasse, gegen ihre Übergriffe, ihre Übervorteilung der schwächeren Kreise wendet er sich. Er durchwandert Jerusalems Gassen und fordert das Halten der Jahwegebote, seine Stimme verklingt ungehört.

Dem Königtum Josias, der immer mehr in die Hände der Priester geraten zu scheint — dafür hiess ihn auch die spätere Überlieferung den Frommen — wurde durch das Erscheinen Nechos auf palästinensischem Boden ein Ende bereitet. Vielleicht wäre er nicht zum Kampfe ausgerückt, wenn nicht Jeremia und die Kreise, die hinter ihm standen, es gefordert hätten. Der assyrische Vasall fiel. Nun verquickten sich politische und soziale Bestrebungen. Die Priester und die mit ihnen verbündeten Reichen waren für die Unterwerfung unter

Ägypten: diese hofften jedenfalls so am schnellsten zu ihnen höchst erwünschten ruhigen Verhältnissen zu kommen. Die profetische Partei blickte nach Babylon. Zunächst gelang es ihr, mit Hilfe der von ihr geleiteten Landbevölkerung sich durchzusetzen. Der Hass gegen den ausländischen Sieger, gegen die einheimischen Bedrücker kam ihr zu statten. So wurde Joahas-Sallum zum Könige ausgerufen. Aber schon nach drei Monaten wurde er von dem Pharao entfernt Jojakim, der von ihm eingesetzt wurde, war entschlossen, nach dem Vorbilde seines Vaters und mit ägyptischer Hilfe zu regieren. Er begünstigte also die Tempelpriesterschaft, die an ihrem Bunde mit der begüterten Klasse festhielt. Dazu gelang es, das durch die schnell aufeinander folgenden Schicksalsschläge mürbe gemachte Volk an den Tempel zu fesseln: man nutzte seine religiösen Neigungen aus, ohne sich über den privatim betriebenen ausländischen Kultus, der in dieser Zeit der Aufregung eifrige Anhänger fand, zu ereifern. Als man dann das Joch des siegreichen Babyloniers abzuschütteln sich entschloss, that man den letzten Schritt zur Herrschaft im Innern: man trachtete Jeremia, der jetzt noch allein Widerstand zu leisten wagte, nach dem Leben. Die Reaktion schien gesiegt zu haben; aber sie hatte sich in ihrer äusseren Politik verrechnet. Jojakim, der sie begünstigende Fürst, hat diesen Fehler nachmals allein zu tragen bekommen; obwohl er in den Bahnen seines Vaters wandelte, galt er der späteren priesterlich gesinnten Überlieferung wegen seines politischen Missgeschicks als der böse König. Jojachin, der die Sache seines Vaters zu seiner eigenen machte, wurde exiliert und mit ihm die Priesterschaft, die Vornehmen des Landes und alle wehrfähigen Leute, die besitzende Klasse.

Zwar hatte sich die Politik der sozial denkenden Partei bewährt, sie kam jetzt mit Hilfe der Babylonier zur Herrschaft. Aber die Masse war in den Händen der priesterlichen Agitatoren geblieben, der Profeten, die Jeremias Todfeinde waren. Sie blieben mit den Exulanten in Verbindung, von dort her erhielten sie ihre Instruktionen. Sie verhinderten, dass Zedekias Königtum populär wurde. Rückführung Jojachins und des mitverbannten Volkes, Rückbringung der Tempelgeräte — diese Losung war angethan, die Menge zu fanatisieren. Dazu

kam, dass eine durchgreifende soziale Reform nicht eingetreten war: es gab immer noch viele hebräische Leibeigene. So scheint denn schliesslich jene Losung das Volk hingerissen zu haben: man bemächtigte sich des Königs und verjagte die guten Geister aus seiner Umgebung, sobald Ägypten seine Hilfe zugesagt hatte und so eine allgemein-kanaanäische Aktion zum Entsatze des seit 598 belagerten Tyrus, das bereits im vierten Jahre Zedekias um Unterstützung gebeten hatte, und zur Verdrängung der Babylonier aus dem Westlande aussichtsvoll zu sein schien. Und Jerusalem fiel.

Ich bin am Ende meiner Untersuchung. Jetzt würde erst die lohnende Aufgabe beginnen, die einzelnen Momente zu einem grossen Bilde zusammenzufassen. Doch wird ihre Lösung erst möglich sein, wenn eine Untersuchung des Deuteronomiums nach den hier gewonnenen Richtungslinien hin stattgefunden hat.

Zur Umschrift.

Die Umschrift der metrischen Stücke setzt die Untersuchungen und Ergebnisse der metrischen Studien von Sievers voraus. Rücksichten auf den Satz bedingten leider eine Vereinfachung der dort angewandten mustergiltigen Transskription. Ich habe so transskribiert:

I. Kehllaute: א ’ ה h ח ḥ ע ε

II. Mundlaute	Verschlusslaute	Gutturale: ג g	כ k	ק q	
		Dentale: ד d	ת t	ט ṭ	
		Labiale: ב b	פ p	—	
	Zischlaute: ז z	ס s	שׂ s	שׁ š	צ ṣ
	Sonorlaute: י j	ו w	ל l	ר r	מ m נ n

ָ ַ ֲ a ֶ ֵ ֱ e ִ i ֹ ָ ֳ o ֻ וּ u ְ ə.

Ferner musste die Überstellung auszustossender Schwas, resp. Vokale vollständig aufgegeben werden. Dafür sind die betreffenden Konsonanten noch beibehalten worden.

Im einzelnen seien hier noch folgende Beobachtungen angemerkt:

a) Tilgung überschiessender Schwas: 6_{11} וַיְרַפְּאוּ, 8_{11} וַיְרַפּוּ (in einem doppelt überlieferten Texte).

b) Anzeichen sprechen dafür, dass eine Schreibung ירים, resp. ידם für gegenwärtiges ידיהם üblich gewesen ist, demnach eine Aussprache jadēm statt jədēhẹm, wie sie Sievers S. 338 ff. erschlossen hat. So hat die LXX bisweilen richtig eine Form auf ים als יהם aufgefasst, der hebr. Text liest sie als Plural ים: 2_{11} אלהים, LXX *ϑεους αυτων*; 11_{22} בחורים, LXX *νεανισκοι αυτων*; 18_{17} אויב, der hebr. Text scheint, da im Verse viele Worte mit ם endigen, so statt אויבים verlesen zu haben, LXX *εχϑρων αυτων*; 27_{3} מלאכים, LXX *αγγελων αυτων*; 41_{5} בידם, LXX *χερσιν αυτων*. Oder der hebr. Text hat ים fälschlich in

יהם verwandelt: 46_5 גבוריהם. Lehrreich ist auch folgender Fall. 9_3 schreibt die LXX *επ' αδελφοις αυτων μη πεποιθατε. αυτων* ist sinnlos. Sie hat אחים gelesen und es als אחיהם aufgefasst. In 29_5 und 29_{28} handelt es sich um einen doppelt überlieferten, also ursprünglich gleichlautenden Text. 29_5 giebt die LXX פרין mit *καρπους αυτων* wieder, sie hat anscheinend einen Plural vermutet. 29_{28} dagegen schreibt sie richtig *καρπον αυτων*. Hier hat der hebr. Text gegenwärtig פריהן. — Die Schreibung mit ה scheint darnach später einkorrigiert worden zu sein, und zwar nach der griech. Übersetzung. Dabei hat man ה bisweilen eingeführt, wo solche Pleneschreibung garnicht nötig war (פרין — פריהן), oder sie öfters unterlassen, obwohl der Sinn sie erforderte.

c) Die metrischen Stücke weisen folgende Zusammensetzung der einfachen Reihen und Perioden auf. Man kann deutlich Gedichte mit fünfhebigen und mit sechshebigen Versen unterscheiden. Dabei kommt in jene eine grössere Lebendigkeit dadurch hinein, dass die Fünfer öfters von Doppelvierern, seltener von einfachen Vierern unterbrochen werden. Hin und wieder, und zwar an besonders markanten Stellen, erscheint anstelle des Doppelvierers der Vierdreier oder Siebener. Die sechshebigen Verse erhalten eine reichere Abwechslung dadurch, dass Sechser mit Doppeldreiern und einfachen Dreiern verbunden werden. Selten findet sich ein Strophenbau, z. B. 2_{10}ff. Sonst bringt der Sinn eine gewisse Strophenbildung hervor, aber auch hier darf man nicht von einer »Strophenbildung im streng technischen Sinne« reden. Bemerkenswert ist auch der Umstand, dass eine Teilung längerer Sprüche durch den Übergang von fünfhebigen zu sechshebigen Versen erreicht wird, vgl. die Konfessionen und die Tempelrede (Kap. 7). Die konsequente Durchführung einer Strophenbildung (Duhm: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen S. XII; Cornill: »das Oktastich, der achtzeilige Knittelvers, ist die metrische Grundform der jeremianischen Dichtung« ‚die metrischen Stücke d. Buches Jer.' S. IX) ist nicht ohne eine harte Behandlung des Textes abgelaufen. Bei Duhm und Cornill kommt noch hinzu, dass sie auch nicht eine Zeile mit Bezeichnung des Rythmus in Umschrift vorzulegen sich entschlossen haben; und doch hatte

Duhm bereits dreimal (Jesaia-, Psalmen-, Jeremiakommentar) dazu Gelegenheit.

d) Zum Schluss sei noch auf die Häufigkeit einer dreisilbigen Senkung im Schluss des Fünfers hingewiesen, auf die mich Herr Professor Sievers aufmerksam zu machen die Güte hatte. Auch das nicht minderhäufige Auftreten dreisilbiger Senkungen in den die Fünfer unterbrechenden Vierern, resp. Doppelvierern ist erwähnenswert.

Verzeichnis der besprochenen Stellen.